САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Г. П. ВЫЖЛЕЦОВ

АКСИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1996

ББК 71.0
В92
УДК 008

Рецензенты: д-р филос. наук *С. Н. Иконникова* (СПб. гос. академия культуры); д-р филос. наук *В. П. Кобляков* (СПб. гос. академия аэрокосмического приборостроения)

Работа выполнена в рамках Государственной программы «Народы России: возрождение и развитие»

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Санкт-Петербургского университета*

Выжлецов Г. П.
В92 **Аксиология культуры.**— СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. — 152 с.
ISBN 5-288-01585-6

В монографии впервые в отечественную научную литературу вводится понятие «аксиология культуры». Рассмотрено возникновение и развитие аксиологии. Разработана новая концепция специфики и структуры категорий ценности и оценки, духовности и духовной культуры в целом. Проведено различение идеального и духовного.

Автор монографии — докт. филос. наук, заведующий кафедрой философии и культурологии Республиканского гуманитарного института при СПбГУ.

Книга написана на живом социокультурном материале и адресована в первую очередь преподавателям и студентам вузов, а также всем интересующимся вопросами духовной культуры.

В $\frac{0301020000-055}{076(02)-96}$ 5—96 **ББК** 71.0

ISBN 5-288-01585-6

ВВЕДЕНИЕ

> Восходит лишь та заря, к которой пробудились мы сами.
>
> *Г. Торо*

I

Вопрос о том, нужна ли нам культура, подобен вопросу о деньгах. Они нужны, конечно, только где их взять? Различие же в том, что культура приобретается совершенно иным путем, ее не украдешь, не отберешь и даже не заработаешь, да и не купишь ни за какие деньги, в том числе и культуру производственно-экономическую, не говоря уже о политической, правовой или моральной. А для ответа на вопрос, где ее взять и от чего зависит ее приобретение, необходимо ввести понятие аксиологии культуры, вычленив ее из общефилософской и теоретической культурологии. Дело в том, что *ценностное учение о культуре,* в отличие от множества иных теоретических подходов к ней, позволяет увидеть культуру изнутри. А через призму культуры, в свою очередь, можно непредвзято, т. е. также изнутри, увидеть всю нашу общественную жизнь. И мы убедимся, что в свете ценностей культуры многие события и сами социальные институты предстанут совсем другими, чем мы привыкли их видеть, тем более представлять себе. Так смотрит на мир святой, философ, художник и ребенок, первым воскликнувший: «А король-то голый!». Именно так и возникла аксиология — как учение о ценностях жизни и культуры на рубеже XIX и XX вв. в начинавшемся хаосе потери прежних идеалов и переоценки ценностей, оказавшихся фальшивыми.

На Западе бум аксиологии прошел, она прочно заняла свое место и надежно работает в экономике, политологии, социологии, юриспруденции, этике, эстетике и, конечно, в культурологии. У нас же она разделила в свое время участь генетики, семиотики и прочих «лженаук», да и сейчас отношение к ней довольно прохладное, так как непонятно, куда ее можно приспособить. Как, например, лампу дневного света использовать в доме, к которому не подведено электричество? Сейчас электричество вроде бы подвели, и эта лампа нам придется очень

кстати, тем более, что грядет смена не просто веков, а тысячелетий. И самое время избавиться от иллюзий и учесть уроки хотя бы XX в.

Однако в этом, казалось бы очевидном, деле есть одно серьезное «но». В российском обществе преобладает не просто неразвитое ценностное сознание, оно у наших людей существенно иное по содержанию, чем на Западе. И западную аксиологию (культурологию, социологию, политологию, экономическую теорию и т. д.) к нам так просто не перенесешь, она всегда будет чужеродным телом. Значит, надо воссоздавать, а во многом и создавать заново весь спектр социально-гуманитарных дисциплин. А кто будет создавать? Что для этого имеет наш обществовед, кроме наивной души, зашоренно-идеологизированного (в любом варианте) взгляда на мир и европоцентристской традиции в теоретической выучке? Значит, создавая современную культурологию, мы одновременно создаем новых специалистов и закладываем предпосылки формирования нового, т. е. своего, исторически собственного, не навязанного нам и не взятого ни у кого напрокат ценностного сознания. Ибо неразвитость ценностного сознания и есть один из главных признаков социального кризиса вообще.

Интерес к аксиологии, вспыхнувший было после ее «разрешения» у нас в 1965 г. в качестве марксистской теории ценностей, столь же быстро и погас на стадии незавершенной дискуссии о природе самих исходных категорий, поскольку об изучении реальных социокультурных процессов в преддверии, а тем более после принятия Конституции СССР 1977 г. не могло быть и речи. Сегодня же в ней появилась самая настоятельная потребность, ибо говорить о выходе из общего социального кризиса без знания глубинных причин происходящего просто несерьезно.

Так, для ответа на вопрос о том, не грозит ли нынешний перелом в истории России повторением трагедии начала века, мало простого сравнения причин и движущих сил произошедших событий, хорошо бы понять более глубинные истоки их неизбежности и, главное, необратимости. П. А. Сорокин уже отметил в свое время российскую способность к быстрой смене политического режима «для защиты своей независимости и национальных ценностей».[1] В то время, как Запад в последние двести лет практически не изменял своего социально-экономического строя, лишь приспосабливая и совершенствуя его для повседневной жизни, Россия в одном только XX в. вот уже во второй раз меняет его самым кардинальным образом. Что стоит за этим? Какие загадки истории России и ее народа нужно разгадать, чтобы заглянуть хотя бы в ближайшее будущее?

[1] Сорокин П. А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре / Отв. ред. Е. М. Чехарин. М., 1990. С. 476.

В самом деле, обвиняя злокозненных «авантюристов-большевиков» во всех смертных грехах, стоит все же подумать о том, что если они и бросили искру, то не будь горючего материала, разве вспыхнул бы всероссийский пожар братоубийства, коснувшийся едва ли не каждой семьи? Да и откуда вдруг в богобоязненном, казалось бы, народе появилось столько воинствующих атеистов? Значит, не вдруг? «Всякий взрыв, — как свидетельствует, например, Г. П. Федотов, — связан с отрывом от православной почвы новых слоев: дворянства с Петром, разночинцев с Чернышевским, крестьянства с Лениным».[2] Поэтому ответ на вопрос: *губя или спасая* себя и отечество пошел русский народ на свою Голгофу? — не столь прост и однозначен. Ясно лишь, что истоки нынешних событий там, в начале века.

Кровавая вакханалия гражданской войны и последующий надрывный энтузиазм в создании и укреплении тоталитарного государства имеют одни и те же корни. Рисуемые кем-то сейчас картинки зажиточной и благостной жизни народа при царе-батюшке — это миф, развеянный уже революцией 1905 г. и последовавшими за ней столыпинскими «галстуками» и его же аграрной реформой 1906—1909 гг. По воспоминаниям П. Б. Струве, марксистом его сделал голод 1891—1892 гг. в России куда более, чем чтение Марксова «Капитала».

В вековечной вражде с властью народу противостоял прежде всего, конечно, самодержавный аппарат насилия с бесчисленной ратью чиновничьей бюрократии. Она защищала интересы бывших помещиков-дворян вкупе с быстро растущей буржуазией, своей и иностранной, что прекрасно описано в не слишком нами жалуемой сейчас литературе, и не только марксистской. Но нищетой народа и произволом чиновников Россию не удивишь. Подлинной трагедией стало то, что в условиях глубинного расслоения российского общества, своим путем «впадавшего» в мировой кризис рубежа веков, от народа оторвались и противостояли ему не только *социально-экономические*, но и *духовно-культурные* слои и силы общества, как *религиозные*, так и *светские*.

Церковь, как известно, входила в структуру государственной власти как ее духовная основа и служила, естественно, самодержавию. Она не только не оказала народу своей духовной поддержки в критические 1905—1909 и 1914—1917 гг., но и выступила против него. Понятно, что для народа она была лишь частью сметенного им режима и после 1917 г. не могла рас-

[2] Федотов Г. П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. Т 1. СПб., 1991. С. 89.

считывать на народную поддержку и защиту. Еще одна трагическая коллизия, но, увы, не последняя.

Такой последней соломинкой, надломившей душу народа, стала судьба интеллигенции, оказавшейся, по меткому выражению Г. П. Федотова, «между молотом монархии и наковальней народа... Изменяя революции, интеллигенция забыла о народе».[3] Поэтому она не только не смогла быть его духовным поводырем на пути из огня первой мировой войны в пламя войны гражданской, но и просто растворилась, исчезла как самостоятельная общественная сила. Однако свято место пусто не бывает, большевизм и стал преодолением «интеллигенции на путях революции... Большевики — профессионалы революции, которые всегда смотрели на нее как на „дело"... вне всякого морального отношения к нему, все подчиняя успеху... Остальное сделала народная стихия... К 1917 г. народ в массе своей срывается с исторической почвы, теряет веру в Бога, в царя, теряет быт и нравственные устои... В 1917 г. народ максимально беспочвен, но и максимально безыдеен. Отсюда разинский разгул его стихии, особенно жестокий там, где он не сдерживался революционной диктатурой».[4]

Естественно, что только диктатурой все это и могло закончиться, как заканчивалась любая революция, от Кромвеля до Пол Пота. Здесь Россия не исключение. Историческая особенность ее народа проявилась в другом — в неприятии им любых компромиссов, в стремлении идти до конца, до последней черты. Вековое противостояние народа и власти взорвалось народным бунтом, бессмысленным и беспощадным, против любого, даже чисто внешнего проявления барства и социального превосходства, в ком бы и в чем бы они ни проявлялись. И если уж П. А. Сорокин, русский самородок, привезший в Петроград из сельской северной глубинки лишь талант и характер, едва окончив университет и ощутив привкус революционной власти, искренне возмущен бунтом «беспорточных умников», «толпы черни», „диких зверей», поддерживающих «идиотские лозунги большевиков», когда всем уже предложены (!) свобода и демократия,[5] то что говорить о потомственных господах-интеллигентах?! Подобное, по выражению П. Б. Струве, «отщепенство» интеллигенции стало одной из причин того, что народ оказался один на один не только с «белой костью», но и, главное, со *скверной рабства в собственной душе*. Тот же Сорокин до последних дней своего пребывания в России боролся не только против большевиков, но в их лице и против «черни», из которой сам едва успел выйти. Но при этом он далеко не случайно ощущал «себя человеком, который голыми руками пытается остановить мчащуюся с гор лавину. Безнадежное дело».[6]

Да, с февраля 1917 по ноябрь 1920 г. эта лавина смела поочередно и самодержавие вместе с белым движением, и буржуазию с ее либерально-демократическими потугами, и официальную церковь, и остатки интеллигенции с их Государственной Думой, Временным правительством, «демократической» республикой, Учредительным собранием («Долой учредиловку!») и со всем, что ни вставало на ее пути. И только большевики-интернационалисты («У пролетариев нет родины!»), раскручивая маховик классовой ненависти, оказались на гребне народной волны, а потом и оседлали ее, пройдя с народом весь его крестный путь до конца, до собственного логического самоуничтожения, пока революционных бойцов не сменила чиновная номенклатура. Внутренняя драма этих процессов убедительно показана в художественной литературе, от «Вора» Л. Леонова и «Гадюки» А. Толстого до «Слепящей тьмы» А. Кестлера. Народ же «успокоился только в новом, едва ли не тяжелейшем рабстве, которое в России и поныне слывет под презрительной кличкой „свободы". В чем источник этого трагического недоразумения?».[7] Но здесь-то как раз никакого недоразумения нет и не было, здесь проявилась лишь трагедия революционной стихии. Пришло время, и рабский дух, пропитавший все поры души народной и всю плоть государственности российской, был извергнут и выжжен дотла, естественно, вместе с прошлым этой души и этой плоти. В этом суть дела, а стихию, конечно, не запланируешь. Революция, как писал Н. А. Бердяев, есть малый апокалипсис или, проще говоря, инфаркт общества, и обескровленный народ «успокоился» в новом рабстве тоталитарного режима как единственно тогда возможной основе сохранения российской государственности как таковой. Для свободы же и демократии, о которых болтали либералы всех мастей, еще нужно было созреть и духовно выздороветь.

Однако рабство рабству рознь. Ярмо новой власти народ сотворил сам, породил из себя же и своими руками надел себе на шею. Вековых наследственных традиций, а следовательно, и глубоких духовно-культурных корней новая власть не имела. Ее исполнители всех уровней и рекрутировались-то, в основном, из люмпенизированной части населения. Естественно, что такая власть могла рассчитывать лишь на авторитет силы, на военно-политическое и идеологическое насилие как принцип своего существования и функционирования. Поэтому ее воздействие оказалось только внешним. Лишенная внутреннего духовного авторитета, новая власть поспешила отгородиться от породившего ее народа искусственными завесами тайн и жалких

[3] Там же. С. 93, 97.
[4] Там же. С. 98—99.
[5] Сорокин П. А. Долгий путь. Автобиографический роман. Сыктывкар, 1991. С. 92, 97, 102.
[6] Там же. С. 94.
[7] Федотов Г. П. Указ. соч. С. 99.

привилегий, ибо естественного таинства в ней не было и не могло быть. Она могла вызывать страх или восхищение, презрение или ужас, но не священный трепет поклонения.

Проще говоря, теперь народу противостояла власть в лице чиновничьего бюрократического аппарата, слепленная из однородного с ним материала, единообразного на всех уровнях и во всех сферах — от сельсовета до политбюро, от хозяйства до идеологии. Но нет худа без добра, ибо у духовной жизни свои законы. За классовой нетерпимостью официальной идеологии не зря маячили общечеловеческие ценности земли и воли, мира и справедливости, наиболее созвучные русскому духу, они-то и осели в самой глубине народной души, сцементировав ее для новых испытаний. Они и стали могучей внутренней основой и опорой самой российской государственности, так как ее носителем, независимо от конкретных форм государственного устройства, является только сам народ. А народ бессмертен, пока жива его культура, язык и земля, на которой он живет. Все остальное для его истории — в конечном итоге мираж и пена. Иначе чем объяснить, что первая мировая война беспощадно разорвала душу и плоть России, а вторая, напротив, сплотила и укрепила их? И здесь нужна полная ясность: не *благодаря*, а *вопреки* существовавшему режиму победил народ в своей Великой Отечественной войне. Более того, победа эта стала первым признаком его духовного выздоровления и поэтому началом конца тоталитарного режима, чем и объясняется новый всплеск репрессий в конце 40-х годов. Противостояние народа и власти прошло по линии внутреннего разрыва *культуры* и *идеологии* в общественном самосознании. Власть руководствовалась своей искусственной идеологией, народ жил по законам своего возрождающегося духа до тех пор, пока не порвались последние ниточки связывавших их иллюзий, пока не проявился до конца антагонизм цели и средств, слова и дела. И когда обществу стало ясно, что даже могучая материально-техническая база «развитого социализма», созданная вопреки всем законам экономики и псевдомарксистским догмам исключительно силой народного духа, оказалась не просто бесполезной, а и опасной для самой России, — проржавевшие цепи режима порвались сами собой.

Движущей силой происшедших событий стал именно коренной перелом в общественном сознании, и не в головах только, а уже и в сердцах людей. Поэтому *одним ненавистно прошлое, другие не приемлют неизвестного будущего,* а *третьи уже и хотеть чего-либо устали.* На такие три части и, значит, три социальные силы реально разделилось сейчас российское общество и притом почти независимо от политико-идеологических пристрастий и позиций, скорее, последние выбираются в зависимости от первых. Отсюда причудливые и непо-

нятные, на первый взгляд, взаимосвязи и переплетения интересов, поступков и групп людей, особенно среди власть предержащих или к ней стремящихся. Отсюда же и неподвластность происходящего элементарной логике и здравому смыслу, ибо процесс идет значительно глубже, а именно на уровне *ценностных отношений* и их антипода — *отчуждения*.

Иначе говоря, в конце XX в. народ России, спасая себя, свою землю, культуру и российскую государственность как их социальную плоть, вновь сбросил обветшалый и тесный мундир прежнего государственного устройства, что и привело к естественному расслоению нашего общества. И обвинять в этом, например, апрельский референдум 1993 г. — все равно, что считать термометр причиной температуры. На самом же деле, в 1989 и 1991 гг. народ сказал твердое «Нет» прошлому, а в апреле 1993 г. — такое же твердое «Да» будущему, каким бы оно ни было. Выбор прошел не по чиновному расчету, а по велению души. Ибо сегодня *народ*, с которым и интеллигенция, и церковь, *культурнее* и *нравственно выше власти*, и прошлой, и теперешней, — вот главное отличие событий наших дней от ситуации начала века.

В этом духовно-нравственном превосходстве народа над властью гарантия, во-первых, необратимости происходящего и, во-вторых, того, что никаким экстремистам не удастся столкнуть русский народ в очередную кровавую междоусобицу. А в-третьих, и это главное, народ показал, что он духовно выздоравливает для свободы и *своей* новой государственности. Именно так, ибо *идея* и даже *стихийное чувство государственности* для России, в отличие от Запада, *органичны народному самосознанию*.

Поэтому то, что сейчас происходит, — это не гибель и распад России, это трещит по швам прогнивший мундир тоталитарного государства, на обломках которого начала кроиться новая Россия. Именно Россия, которой не было на карте мира 75 лет. Сегодня причитают о ее «гибели» и о потере «идеалов» как раз те, у кого их никогда и не было, те, кому все равно, в какой очередной «изм» загнать Россию, вчера в социализм, сегодня в капитализм, лишь бы остаться у чиновной кормушки. Но сегодня высшая цель, смысл и идеал — это сама Россия. Сегодня нужно просто понять, что любой «изм» в России «строить» бессмысленно и бесполезно, что, ломая все искусственные схемы, идет глубинный необратимый процесс, который реализуется последним отчаянным усилием тех, кто пашет, строит, лечит, учит, водит поезда, корабли и самолеты, тех, кто делал это всегда, но теперь хочет делать это свободно и радостно, для себя, а значит, для России. Для каждого гражданина России, а не во славу «родной и любимой» власти, какой бы она ни была и кем бы себя ни считала, — вот главный для нас итог XX в., который весь ушел на один-единст-

венный шаг к духовному освобождению. Теперь на этой основе делается шаг второй — к *возрождению России*, ибо *основой подлинной государственности* может быть только *свободный дух свободного народа*. Здесь показателен пример США, но у них не было своего средневековья, т. е. собственной истории духовной культуры. Россия же может и уже начала возрождать *свою* духовную историю для переустройства своего общества. Но в этом-то и вся проблема.

Любое общество есть единство механически внешнего и органически внутреннего: «Под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства... общественное бытие... есть... внешнее выражение и воплощение» внутренней «духовной жизни», оно есть «подлинно объективная реальность, которая... вырабатывается самим человеческим духом, выделяется им и неразрывно с ним связана».[8]

Кризис общества и означает *разрыв этих связей внутреннего и внешнего*. Сегодня он наиболее зримо проявляется в «расстыковке» действий власти и жизни народа. Но подлинная опасность даже не в бессилии власти, которое в такой ситуации, увы, естественно, а в *социальной непроявленности*, в том числе и на уровне власти *внутренних, духовно-ценностных* связей и процессов. И. А. Ильин еще 40 лет назад пророчески говорил: «Мы, люди современной эпохи, не должны и не смеем предаваться иллюзии: кризис, переживаемый нами, не есть только политический или хозяйственный кризис; сущность его имеет духовную природу, корни его заложены в самой глубине нашего бытия; он ставит нас перед последними вопросами... Ибо бедствия нашего времени велики; и опасность можно будет преодолеть только тогда, если будет захвачена последняя глубина человеческой души»,[9] недоступная механически внешним, тем более насильственным воздействиям.

Поэтому для ответа на вопрос о том, что нужно делать для восстановления утраченной целостности общества и не только российского, нужно обратиться к специфике и особенностям функционирования общечеловеческих и духовных ценностей как ядра и внутренней основы человеческой жизни и культуры. Ибо что такое эти ценности сегодня, как не последние нити, соединяющие между собой даже социально чуждых друг другу людей, но живущих вместе на одной земле и, главное, зависящих друг от друга? Этим и определяются тематика и содержание книги, так как главная задача аксиологической функции философии — *раскрывать вечные вопросы бытия в болевых точках своего времени*. И в этом смысле «философия должна быть теперь не изложением малодоступных для людей теоретических проблем, но учительницей жизни».[10] Чтобы убедиться в этом, достаточно непредвзято посмотреть на основные этапы ее эволюции.

[8] Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 57, 73.
[9] Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 402.

II

> Философия никогда не сможет идти в ногу с самоуверенным самодовольным буржуа. Философия — синоним возвышенного теоретического героизма.
>
> *Х. Ортега-и-Гассет*

Вряд ли можно сомневаться в том, что наиболее адекватным средством самоосознания и духовного самоопределения человечества является философия. За две с половиной тысячи лет своей истории она выступала во многих ипостасях: от заботы о смерти и средства уподобления богу у Платона до науки наук и орудия революционного переустройства мира у Гегеля и Маркса. Но во всех случаях и во все времена у философии были и остались, естественно, общие характерные черты.

Во-первых, философия порождена, конечно, письменной культурой и до появления письменности возникнуть не могла. Отсюда, во-вторых, ее рациональный по самой сути характер, т. е. опора на разум. О каких бы иррациональных, потусторонних и сверхъестественных явлениях философия ни говорила, она делает это в понятной, общезначимой форме. И для этого она пользуется естественным языком и, как правило, языком литературным, т. е. *языком культуры* своего времени, будь то поэтический язык Платона или Ницше или логически строгий язык Аристотеля или Канта. XX век выработал для нее некий новый, своего рода синтетический язык словесно выраженной интуиции. И, в-третьих, это не случайно, поскольку в конечном итоге во всех своих формах и проявлениях философия, конечно, призвана заниматься не *телом пространства*, как все прочие науки, включая социальные, а неуловимым *духом времени*. Только это, пожалуй, и может оправдать смысл ее существования. Не зря же Гегель поместил ее на самую вершину своего абсолютного духа.

В генотипе каждого человека зреют уже эмбрионы его судьбы, точно так же и в философиях прошедших эпох различимы завязи будущих сомнений и указатели крутых поворотов любомудрия на сломах исторических эпох. Поэтому, в-четвертых, философия, не только отставшая, но даже сравнявша-

[10] Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 7.

яся со своим временем, уже бессмысленна и бесполезна, но зато всегда нужна и современна философия будущего, разрывающая путы человеческой повседневности. Естественно, в-пятых, что нет философии прогрессивной или реакционной, тем более пролетарской или буржуазной, а есть лишь философия и нефилософия. Ибо совершенный философ подобен Богу своей добротой, мудростью и силой духа, а сама философия есть бегство от зла, как писал Д. Анахт Непобедимый, подводя итоги античной философии.[11]

В конечном итоге чем бы философия в то или иное время ни была, она единственная имеет возможность отвечать на такие вопросы, на которые *в принципе нет и не может быть однозначного ответа.* Например, о смерти и бессмертии, о смысле жизни вообще и человеческой в частности, есть ли Бог или его нет? Эти вопросы, называемые вечными, и составляют главный нерв философии на протяжении всей ее истории, чем бы, по видимости, она ни занималась. Но если каждый человек отвечает на такие вопросы всей своей жизнью, независимо от того, думает ли он о них вообще, то в самой философии отвечать на них выпало на долю ее аксиологической функции и соответствующего раздела философского знания. Эта функция может быть глубоко запрятана под толстой оболочкой наукообразия или, напротив, болезненно обнажена — в зависимости от времени.

За свою более чем 25-вековую историю философия пережила три основных периода и сменила три ведущих тенденции, каждая из которых вызрела в предыдущей и осталась в содержании последующей.

На первом этапе, с рубежа VII—VI вв. до н. э. по XVI в. н. э. включительно, основной и ведущей в философии была *онтология* как учение о бытии, включая, естественно, и бытие человека с его познавательными и смысложизненными интересами и возможностями. Здесь философы были заняты в основном первопричинами и первосущностями Бытия (Космоса, Бога или Природы) как основы универсального Блага.

С XVII по 60-е годы XIX в. познавательные способности и потребности, растворенные до этого времени в онтологии, вышли на первый план, и ведущей стороной второго этапа стала *гносеология* как теория познания природного и социального бытия с целью его истинно разумного переустройства для блага и счастья человечества.

В 60-х годах XIX в. из первых двух направлений начала вырастать и к рубежу XIX—XX вв. на первый план вышла *аксиология* как философское осмысление ценности человеческого бытия, положившее начало третьему, современному этапу развития философии, уходящему в XXI в. III тысячелетия христианской эры.

[11] Анахт Д. Соч. М., 1975. С. 66—68

На этом этапе уже к первой четверти XX в. перед человечеством, обезумевшим и отчаявшимся от сумасшедших открытий, войн, кризисов и революций сразу во всех сферах бытия и сознания, философия раскрылась, наконец, в своей подлинной, т. е. смысложизненной и провидческой сути. Развернувшись в этой своей главной ипостаси, философия произвела переоценку ценностей и попыталась найти безболезненный, т. е. культурно-ценностный выход, но реально только высветила саму трагедию безысходности, обнаружив ее духовные истоки.

На всех трех этапах философия использовала и одновременно развивала такие отличительные функциональные признаки человеческого сознания, как *абстрагирование, целеполагание* и *саморегуляция.* На онтологическом этапе философия опиралась на абстрагирующую способность сознания, получая первые обобщающие понятия, в первую очередь, конечно, философские. На втором, гносеологическом, этапе на первый план вышла функция целеполагания, а на третьем, аксиологическом, — уже и саморегулирующая функция как внутренняя основа социокультурного самоконтроля, естественно, во взаимосвязи и с опорой на две предшествовавшие функции.

Основой и предметом философствования на первом этапе была Природа (Космос, Бог, Вселенная) в самом широком смысле, включая человека и ценности его земной социальной жизни. На втором этапе такой основой становится Общество как совокупность индивидов, а на третьем на первый план философских забот выходит сам Человек, но уже как Личность.

Соответственно высшей ценностью и, следовательно, целью на первом этапе было универсальное Благо, на втором оно конкретизировалось до Счастья, правда, всего человечества сразу и только будущих его поколений на основе покоренной с помощью науки природы и разумно переустроенного общества. Не получилось. Социальные, религиозные и промышленные войны и революции залили Европу потом, слезами и кровью, не говоря уже о других континентах, и на третьем, аксиологическом, этапе высшей ценностью и целью выступила Свобода, но не социальная свобода «от» как цель всех революций, а свобода «для», т. е. духовная свобода человека как личности. Поэтому для философии рубежа XIX—XX вв., говоря словами Н. А. Бердяева, уже не человек есть часть мира, как в первые два периода, а, напротив, весь мир есть лишь часть человека. Таким образом, пока лишь на уровне философии, но все же сбылось пророчество Б. Паскаля о том, что единый порыв милосердия несравненно выше всех звезд, тел и царств земных вместе с их умами и знаниями о себе и этом мире.

Ибо если на первом своем — онтологическом этапе филосо-

фия способствовала социальному преодолению рабства, основанного на элементарном *физическом насилии,* то на втором этапе, в период классического капитализма, ей пришлось заботиться о преодолении уже *экономического порабощения,* и здесь одним из высших теоретических достижений стал, несомненно, Марксов экономический материализм, но он же и законсервировал это экономическое рабство, не среагировав на кардинальную смену социокультурных приоритетов, поскольку на третьем, современном, этапе философии приходится уже не просто вырабатывать общие принципы освобождения от *духовного рабства,* самого глубокого, незаметного и потому самого опасного, ведь человек боится духовной свободы как высшей ответственности перед самим собой и готов спрятаться в любую клетку душевного комфорта безответственности, любезно распахнутую перед ним обществом, готовым в лице государства все решать за него, якобы для его же блага.

Однако теперь, в отличие от первых двух этапов, философия находится, наконец, в своей родной стихии — в сфере духа, и ей не нужно уже, как прежде, маскироваться под теологию, науку, публицистику, политико-идеологическую доктрину и прочее в том же роде, чтобы быть современной и актуальной. Для этого она может теперь заняться разработкой самых тонких механизмов развития и проявления человеческой духовности. А это и является непосредственной задачей ее аксиологической функции, не случайно вышедшей здесь на первый план.

Трем вышеназванным этапам соответствуют, видимо, и исторические типы цивилизации, которые можно представить соответственно как *космогенную, техногенную* и *антропогенную.*

Все вышесказанное может быть представлено схематически (см. табл. на с. 15).

Понятно, что любая схема может играть лишь вспомогательную роль и, как в данном случае, просто обозначить круг проблем, о которых идет речь. Нужно ли говорить о том, что все три функции философии тесно взаимосвязаны и каждая из них становится ведущей на своем этапе, а соответствующие понятия и категории возникали и развивались на предшествующих этапах, прежде чем выйти на первый план в соответствующей социокультурной ситуации. При этом, скажем, онтологическая функция не исчезла и в аксиологическом периоде, но, естественно, онтология Н. Гартмана или М. Хайдеггера существенно отличается от онтологических построений Аристотеля, Августина или Спинозы. Историко-философский материал и позволяет проследить, как происходила смена основных парадигм на соответствующих этапах эволюции философского знания. Однако философия здесь не самоцель, а, скорее, средство для выхода на самую широкую социокультурную про-

блематику вплоть до возрождения ценностей российской духовности на рубеже тысячелетий.

Таблица

Основные этапы развития философии	ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ (**VII—VI вв. до н. э. — XVI в. н. э.**)	ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ (**XVII в. — 60-е годы XIX в.**)	АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ (**2-я половина XIX в. — рубеж XX—XXI вв.**)
Исходный объект и материал философии	ПРИРОДА (**Космос, Бог, Вселенная**)	ОБЩЕСТВО (**как совокупность индивидов**)	ЧЕЛОВЕК (**как индивид и личность**)
Основные свойства человеческого сознания	АБСТРАГИРОВАНИЕ	ЦЕЛЕПОЛАГАНИЕ	САМОРЕГУЛЯЦИЯ
Ведущие ценности и идеалы	БЛАГО	СЧАСТЬЕ (**в том числе как свобода «от»**)	СВОБОДА (**«для», или духовная**)
Способы отчуждения и виды рабства	ФИЗИЧЕСКОЕ	ЭКОНОМИЧЕСКОЕ	ДУХОВНОЕ
Типы цивилизации	КОСМОГЕННАЯ	ТЕХНОГЕННАЯ	АНТРОПОГЕННАЯ

Глава I

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ АКСИОЛОГИИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

1. ПРЕДПОСЫЛКИ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕННОСТНЫХ КАТЕГОРИЙ

> Все тела, небесная твердь, звезды, земля и ее царства не стоят самого ничтожного из умов; ибо он знает все это и самого себя, а тела не знают ничего. Но все тела, вместе взятые, и все умы, взятые вместе, и все, что они сотворили, не стоят единого порыва милосердия — это явление несравненно более высокого порядка.
>
> *Блез Паскаль*

Онтологический этап. Первые философские понятия, имеющие аксиологический смысл, возникают вместе с исходными онтологическими категориями в самом начале античной философии. Так, философы элейской школы, и в частности Парменид (ок. 540—470), выдвинув понятие единого Бытия как основы философствования, в своем сочинении «О природе» впервые различает умопостигаемый мир «истины» и иллюзорный мир «мнения» (докса). Понятно, что не замедлило появиться и противоположное по смыслу понятие «парадокса» (против мнения).

В этот же период, особенно у Гераклита (ок. 544—483) и Демокрита (ок. 460—370), при самых первых философских категориях появляется термин «прекрасное» («каллос», «каллон»), обозначающий в самом широком смысле то, что нравится, привлекает внимание, доставляет удовольствие, например, прекрасный космос, прекрасный логос, прекраснейшая гармония. В отличие от «космоса» или «гармонии» этот термин стал нести в себе оценочный, субъектно-объектный смысл. Прекрасный космос — это космос уже не сам по себе, а включенный в систему положительного отношения к нему субъекта-полиса. Основой этой положительной оценки является его гармоничность, соразмерность и упорядоченность. Именно этими качествами космос, рассматриваемый в этот период через призму полиса, и нравится человеку, привлекает и восхищает его,

что философы и зафиксировали в *оценочном понятии* «прекрасное». Позднее, начная с Платона, Аристотеля и особенно в средневековой философии, «прекрасное» получит статус самостоятельной ценности.[12]

Софисты и в особенности Протагор (ок. 480—410), с его знаменитым тезисом «мера всех вещей — человек», совершили в рамках еще онтологического этапа поворот философского интереса к человеку и миру его мнений о себе и своей жизненной среде. А с их последователя и оппонента Сократа (469—399) можно вообще начинать историю аксиологии. Ибо Сократ впервые формулирует собственно аксиологический, т. е. философский вопрос в подлинном смысле слова: не *что* такое, *как* устроено и *почему*, на которые отвечает любая наука и форма знания, а *зачем*? Какое значение и смысл имеет изучаемое явление для человека и его души?

Досократовская философия имела дело с вещами, поступками, фактами и их словесными обозначениями. Сократ впервые ставит вопрос о нахождении общих понятий. Его философия имеет дело не с бытием самим по себе, но и не с подменой его чувственной видимостью, как у софистов, а со *знанием* о бытии и именно о *бытии человека*. Главный вопрос его размышлений — нравственный: как жить человеку в этом мире? И ответить на него можно только с помощью знания об основных жизненных ценностях человека, заключающих в себе смысл его существования: что такое благо, добродетель, мужество, красота сами по себе как таковые, в отличие от поступков и вещей, которые эти слова обозначают. У всех прекрасных явлений, например, есть то общее, что делает их таковыми, и это, по словам Сократа, есть не что иное, как целесообразность. Будучи их общим принципом («архэ»), смыслом («логос») и общностью («католон»), цель («телос») связывает воедино внутреннее и внешнее, содержание и форму предмета, становясь основой его соответствия своему назначению.

Введение Сократом принципа целесообразности, общего для блага и красоты, возводит их из *оценочных понятий* («хорошее», «прекрасное») в ранг *идеальных ценностей*. Не случайно его считают и основателем этики как самостоятельного раздела философии.

Ученик Сократа Платон (427—347) рассматривает Благо уже как высшую универсальную ценность: «Благо не есть сущность, но по достоинству и силе — стоит выше пределов сущности», и поэтому «без „идеи" блага все человеческие знания, даже наиболее полные, были бы совершенно бесполезны»

---

[12] Об эволюции ценностных эстетических понятий подробнее см.: Выжлецов Г. П. Эстетика в системе философского знания. Л., 1984. С. 19—106.

(«Государство», VI 509 в; 505 а-в).[13] Благо имеет столь высокий статус прежде всего потому, что у Платона оно еще неотделимо от Единого как всеобщего первоначала и первосущности бытия, более того, в диалоге «Филеб» Единое и предстает как Благо («агатон»). Это Благо-Единое Платона есть не что иное, как неразличаемое им единство сущности и социально значимой ценности с ее функциями нормы и образца. В таком качестве оно представляет собой гипостазированную универсальную философскую категорию, отразившую и вобравшую в себя содержание еще слабо дифференцированных форм общественного сознания.

Аристотель (384—322), в отличие от своего учителя Платона, больше занят анализом и уточнением понятий, систематизацией категориального аппарата с помощью создаваемой им формальной логики как инструмента философского познания. Поэтому в интересующей нас сфере он впервые делает попытку отделить *ценности* (благо) от *сущностей* (единое), а в сущностях начинает различать качественную (содержательную) и количественную (числовую) стороны, слитые прежде в Едином. Поиск Единого как абсолютной формально-логической, математической абстракции ведет, по Аристотелю, к «дурной» бесконечности, и на этом пути не может быть найдено первоначало бытия. Для того чтобы остановиться на пути бесконечного абстрагирования, нужно перевести проблему в принципиально иную плоскость, поставив сократовский вопрос: «Ради чего?». Ответ, данный всей античной действительностью, зафиксирован философами в категории «блага» как такового, но тогда Единое, считает Аристотель, не может быть его сущностью.[14] На этой основе Аристотель проводит различение содержания самих ценностных категорий (прежде всего «блага») как «ради себя предпочтительного» или, говоря современным языком, социально значимых духовных начал человеческой жизнедеятельности от всех других философских категорий и форм познания. Так, например, «математическое искусство совершенно не принимает во внимание хорошее и дурное», поэтому «как самую главную... следовало бы называть мудростью науку о цели и о благе (ибо ради них существует другое)».[15]

В «Никомаховой этике» он вводит и соответствующий термин, называя высшей ценностью бескорыстное созерцание, «ибо оно ценно (тимиа) само по себе».[16] В «Большой этике»

[13] Платон. Соч.: В 3 т. Т. 1, ч. 1. М., 1971. С. 317, 313. — В переиздании 1994 г.«сущность» переведена как «существование», что не снижает статуса категории «Благо» (Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 291).

[14] Аристотель. Соч.: В 4 т. 1975—1983. Т. 1. 1975. М., С. 361.

[15] Там же. С. 102.

[16] Там же. Т. 4. С. 286.

Аристотель пытается уже установить иерархию самих ценностей (благ): «Из благ одни относятся к ценимым (*timia*), другие — к хвалимым (*epaineta*) вещам, третьи — к возможностям (*dynameis*). Ценимым я называю благо божественное, самое лучшее, например, душу, ум, то, что изначально, первопринцип и тому подобное. Причем ценимое — это почитаемое, и именно такого рода вещи у всех в чести».[17]

Естественно, что обе «Этики» Аристотеля, как и его «Политика», построены в основном на содержательном анализе и систематизации практически всех действовавших в то время духовно-нравственных и социально-значимых ценностей. Не случайно наряду с первой философией и формальной логикой Аристотеля особенно популярным и используемым в средневековой философии стало и его учение о благе.

А уже в конце онтологического периода, на новом рубеже эпох, Т. Кампанелла в своей «Метафизике» просто и точно формулирует специфику прекрасного как проводника и носителя духовных ценностей человека: «Красота есть признак божественного блага в природе или искусстве... Красота... есть признак блага, полезного, благородного или приятного. Безобразное же есть признак зла, бесполезного, бесчестного или неприятного... Человек же — лучшее и высшее существо, высшее, нежели мир и элементы».[18]

Однако средневековью как духовному преодолению кризиса, вызванного гибелью античной цивилизации, предшествовали шесть долгих веков эллинизма (III в. до н. э. — III в. н. э.). И в учении киников, основателем которого был сын рабыни Антисфен (ок. 435—370), ученик Горгия и Сократа, появляется уже и термин «отчуждение» (*«alienatio»*), противоположный по смыслу «благу». Не случайно кинизм стал идейным предшественником философии и этики стоицизма, вобравшего в себя, наряду с эпикурейством и скептицизмом, практически все отчуждение переломной кризисной эпохи.

Гносеологический этап, условным и вполне красноречивым началом которого можно считать сожжение Дж. Бруно в 1600 г., хронологически приходится на XVII в. Нового времени и эпоху Просвещения и занимает два с половиной столетия, т. е. чуть ли не в десять раз меньше исторического времени, чем этап онтологический. Имеет ли это какое-либо значение для истории культуры, особенно духовной? Видимо, имеет. Во всяком случае на этом, сравнительно коротком этапе, судьба и само содержание ценностных категорий, развиваемых в предшествующие тысячелетия, меняется существенным образом.

[17] Там же. С. 300.

[18] Кампанелла Т. О прекрасном, о превосходстве человека над животными и о божественности его души // Эстетика Ренессанса. Антология / Сост. В. П. Шестаков: В 2 т. Т. 1. М., 1981. С. 415, 426.

Культ научного знания становится всеобъемлющим («Знание — сила!»), и нет сомнений во всесилии науки, в том числе и для счастливого переустройства человеческой жизни. Спор идет лишь об источниках познания да наиболее приемлемых критериях истины. Поэтому ценностные и оценочные понятия и суждения, неподвластные ни одному из известных гносеологических критериев и приемов верификации, оказались лишними и вызвали вполне понятное раздражение новых философов и ученых.

Так, Ф. Бэкон (1561—1626), родоначальник *«английского материализма* и всей *современной экспериментирующей науки»*,[19] в своей всеобъемлющей классификации «человеческих познаний» и основанных на них наук включил, например, музыку и изобразительные искусства в раздел учения о человеческом теле наряду с медициной, косметикой и атлетикой. А теорию музыки и архитектуру — в раздел «смешанной математики» учения о природе вместе с астрономией и теорией машин.[20] Иными словами, «человек и его счастье — через науку и технику, — таков финал всего философствования Бэкона».[21]

Последователь и систематик бэконовского материализма Т. Гоббс (1588—1679) отнес ту же архитектуру к учениям «о тяжести» наряду с мореходством, а музыку определил как «знание *последствий звука»* из разряда «качеств *животных вообще»*.[22] Не случайно он приходит к идее очищения разума и, следовательно, философского мышления от непредсказуемых ценностных представлений, поскольку они обусловлены человеческими интересами и наклонностями и потому весьма относительны: «Таковы, например, имена добродетелей и пороков, ибо то, что один человек называет *мудростью,* другой называет *страхом*; один называет *жестокостью,* а другой — *справедливостью*; один — *мотовством,* а другой — *великодушием...* и т. п. Вот почему такие имена никогда не могут быть истинными основаниями для какого-нибудь умозаключения».[23] Поэтому в своем «Левиафане» Т. Гоббс рассматривает основные ценностные понятия и представления с позиций классического буржуазного утилитаризма, где человек предстает как средство и объект внешнего социально-экономического воздействия: *«Стоимость,* или *ценность,* человека, подобно всем другим вещам, есть его цена, т. е. она составляет столько, сколько можно дать за пользование его силой, и поэтому является вещью не абсолютной, а зависящей от нужды в нем и оценки другого».[24] И даже *достоинство* человека есть, по Гоббсу, не что иное, как его «общественная ценность... т. е. та цена, которая дается ему государством».[25]

Отсюда следуют и практические рекомендации Д. Локка (1632—1704) по воспитанию джентльмена, т. е. делового человека, сочетающего в себе буржуазную предприимчивость с аристократическими манерами. Для воспитания истинного джентльмена, по его мнению, родителям следует подавлять, насколько возможно, стремление детей к занятиям поэзией, музыкой, живописью, поскольку подобные развлечения связаны с «сидением на месте» и *душу* занимают больше, чем *тело.* Поэтому кроме развития ума джентльмену гораздо полезнее заниматься танцами, фехтованием и верховой ездой.[26]

Б. Спиноза (1632—1677) в «Этике», а не где-либо, выразил негативное отношение ко всем ценностным понятиям, поскольку они есть лишь человеческие «предрассудки о *добре* и *зле, заслуге* и *грехе, похвальном* и *постыдном, порядке* и *беспорядке, красоте* и *безобразии* и прочем в том же роде»,[27] которые мешают истинному познанию и, следовательно, достижению людьми своего счастья. Не случайно и сама «Этика» написана в виде аксиом, теорем, схолий и т. п., т. е. по образцу и подобию математики. Чего стоит, например, теорема 50: «Сострадание в человеке, живущем по руководству разума, само по себе дурно и бесполезно».[28] Но, как известно, отрицательный результат — тоже результат, и не было в XVII в. сколько-нибудь заметного мыслителя, не высказавшего своего отношения к ценностной проблематике, которая мешала, как заноза, не укладываясь в строгие рамки пансциентистского менталитета.

Таким образом, гносеологическая переориентация философии в XVII в. низвела духовно-ценностные начала человеческой жизни с общекосмических божественных высот до уровня неадекватных, смутных форм познания и свойств человеческого воображения. Начатый эпохой Возрождения духовно-культурный процесс освобождения и, казалось бы, возвеличивания человека с целью сделать его центром мироздания на самом деле лишь принизил его, что показали и костры инквизиции, запылавшие именно в эту эпоху, сжигая тело и «освобождая» дух. Ибо духовные и общечеловеческие ценности, только и делающие человека человеком, оказались низринутыми из сферы Природы и Духа на уровень социума, низведенными до иллю-

---

19 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 142.
20 Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 236—266.
21 Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII в. М., 1974. С. 68.
22 Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 65.
23 Антология мировой философии / Ред.-сост. В. Ф. Асмус, И. С. Нарский и др.: В 4 т. М., 1969—1972. Т. 2. 1971. С. 326.

24 Гоббс Т. Указ. соч. С. 66—67.
25 Там же. С. 67.
26 История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли / Гл. ред. М. Ф. Овсянников: В 5 т. Т. 2. М., 1962. С. 87—91.
27 Спиноза Б. Этика // Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 395.
28 Там же. С. 562.

зин, что счастье или несчастье людей зависит от степени развития их наук и форм государственного устройства, — опаснейшее заблуждение, которое живет и властвует, увы, и сегодня. Хотя мы ясно видим теперь, как дорого заплатило и продолжает платить человечество за подобные иллюзии, не внимая провидцам типа Паскаля или Достоевского.

Однако к концу второго этапа, особенно начиная с рубежа XVIII и XIX вв., гносеологизированная философия, так и не исполнив заветной мечты стать если не наукой, то хотя бы научной, отнеслась к своему ценностному аспекту с более почтительным вниманием. И решающее слово здесь принадлежит И. Канту (1724—1804).

Разрабатывая проблему активности человека как субъекта познания, Кант не только противопоставил ценностно-практическое сознание теоретическому, но и вывел первое за пределы гносеологии. В результате мир человека с его несовместимыми способностями *познания* и *желания* оказался как бы разорванным на не связанные между собой царства *механической необходимости* и *нравственной свободы, абстрактного познания* и *духовных ценностей.* Распался идеал и смысл человеческой жизни на *сущее* и *должное,* как и сама кантовская философия — на гносеологию («Критика чистого разума», 1781) и этику («Критика практического разума», 1788).

Действительно, из математических закономерностей механического движения в природе невозможно вывести высшие цели человеческого бытия и законы его духовно-нравственной деятельности. Поэтому в качестве единственно возможной основы их взаимосвязи Кант обращается к принципу *целесообразности* (вспомним Сократа). Так, в философской системе Канта появилась ее третья, завершающая часть — «Критика способности суждения» (1790), состоящая из двух критик: *эстетической* и *телеологической* способностей суждения. Последняя посвящена объективной целесообразности природы и заканчивается моральным доказательством бытия Бога, тогда как первая приводит к представлению о *красоте* как *символе нравственности.*

Во введении к «Критике способности суждения» Кант дает обзорную таблицу всех высших способностей человеческой души [29] (см. с. 23).

Чувства удовольствия и неудовольствия, расположенные Кантом между познанием и волей, есть не что иное, как *оценочное отношение* почти в чистом своем виде, а способность суждения — его фиксация в *оценочном суждении* или понятии. Отсюда и соответствующая терминология: *оценка* («*Beurteilung*»), *чувственная оценка* («*Sinneurteil*»), *оценочные чувства* («*Urteilsgefühle*»), *оценочное суждение* («*Urteilsurteil*»), производное от «*Urteil*» (мнение, суждение, приговор).

---

[29] Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 199.

Способности души в совокупности	*Познавательные способности*	*Априорные принципы*	*Применение их к*
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	Природе
Чувство удовольствия и неудовольствия	Способность суждения	Целесообразность	Искусству
Способность желания	Разум	Конечная цель	Свободе

Таким образом, мы видим у Канта, во-первых, четкое различение сфер познания, оценки и ценности, отнесенных соответственно к гносеологии, эстетике и этике. А это привело, во-вторых, к подлинному обособлению не только эстетики среди философских дисциплин, но и отграничению, например, самой сферы «эстетического». Термин «эстетика» (от «эстезис» — чувственное познание) появился, как известно, еще в 1735 г., а в 1750 и в 1758 гг. вышли два тома «Эстетики» А. Баумгартена, немецкого философа-рационалиста лейбницевской школы — как первое систематическое изложение нового раздела философского знания. Но понятие «эстетическое» вошло в научный обиход именно после Канта. Тогда же появилась и целая группа производных терминов: «эстетический вкус», «эстетическое суждение», «эстетическое чувство», «эстетическая оценка» и «эстетическая ценность».

Обособление вплоть до противопоставления гносеологии (учение о познании), этики (о сверхчувственных ценностях) и эстетики (об оценочном суждении вкуса) было необходимо Канту для выявления таким путем их специфики. В целом же, по Канту, философия, будучи «системой философских знаний», является наукой «о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии *достоинство,* т. е. асболютную ценность. И действительно, она есть то, что одно только и имеет *внутреннюю* ценность и впервые придает ценность всем другим знаниям... Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я смею надеяться?*
4. *Что такое человек?*

На первый вопрос отвечает *метафизика,* на второй — *мо-*

раль, на третий — *религия* и на четвертый — *антропология.* Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему».[30]

Так, в конечном итоге в центре кантовской философии оказались проблемы человека и его ценностей. Учения же о ценности и оценке, разведенные между этикой и эстетикой, как бы поменялись с ними местами по сравнению с предшествующей традицией: если ранее этические и эстетические категории обособились на общеценностной основе, то теперь ценностные категории определяются в рамках этики и эстетики. В будущем они и будут названы ценностными формами сознания. В целом же Кант несомненно заложил методологические основы и создал непосредственные предпосылки для появления аксиологии в системе философского знания.

Г.-В.-Ф. Гегель (1770—1831) в отличие от Канта построил свою философскую систему на основе содержательной взаимосвязи познания, оценки и ценности. Для этого их синтеза он также использовал принцип целесообразности, но у него цель, будучи единством субъективного и объективного, развивается в *идею,* соединяющую логику понятий с объективной реальностью через целесообразную деятельность. Поэтому гегелевская идея представляет собой единство объекта и субъекта, реального и идеального, тела и души, действительности и возможности, т. е. выступает, по Гегелю, в «двойном образе» теоретической и одновременно практической идеи. Эта идея по своему содержанию есть не что иное, как человеческое сознание в единстве познания и оценки, истины и ценности. И это единство Гегель также называет познанием, но более высокого уровня, несущим в себе истину «как таковую».[31]

Пройдя на пути своей самореализации этапы «жизни» и «познания», идея становится абсолютной истиной как «истиной блага» (ценности), или *абсолютной идеей,* завершая тем самым «Логику». Эта абсолютная идея через этапы *философии природы* (механика — физика — органика) и *субъективного духа* (индивидуальное сознание), также в единстве теоретического и практического духа, приходит к уровню *объективного духа* (право — мораль — нравственность). Нравственность, в свою очередь, рассматривается последовательно на уровнях: семья — общество — государство, где *народный дух,* содержащий в себе природную необходимость, через всемирную историю возвышается до *абсолютного духа,* формами самопознания которого становятся соответственно искусство, религия и философия.

На первой ступени абсолютного духа содержанием мира «осуществленной красоты в различных искусствах и отдельных

[30] Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.
[31] Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. I. М., 1974. С. 395, 402, 405, 409—410, 419.

художественных произведениях... является прекрасное, а истинно прекрасное... есть получившая свою форму духовность, идеал, точнее говоря, абсолютный дух, сама истина».[32] Поэтому целью искусства не может быть, по Гегелю, ни подражание природе само по себе, ни чувства, ни даже моральное совершенствование как таковое. Истинной его целью является «осознание высших интересов духа», что возводит искусство на один уровень с религией и философией, в которой абсолютный дух только и может адекватно воплотиться. Искусство поэтому и является способом «осознания и выражения *божественного,* глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа». У некоторых народов оно вообще становится «единственным ключом для понимания их мудрости и религии... первым *учителем* народов» благодаря тому, что реально в содержание художественных образов входят и «самые глубокие всеобщие человеческие интересы... и человеческие отношения»,[33] т. е. общечеловеческие и духовные ценности.

Таким образом, на соответствующих этапах самореализации абсолютной идеи в гегелевской системе появляется содержательный анализ соответствующих форм не только познания, но также ценностей и оценок, специфическое отличие которых Гегель, конечно, видит, называя их «высшими», но пытается все же включить и их в логический ряд все усложняющихся форм и видов единой познавательной деятельности. Для этого он вынужден даже нарушать единый свой «триадный» принцип построения системы, что наиболее наглядно проявилось в его «Учении о понятии», третьем разделе «Науки логики».

Рассматривая этапы формирования истинных понятий в развивающемся суждении, Гегель не может ограничиться тремя последовательно усложняющимися видами собственно познавательных суждений и вынужден ввести сверх своей классической триады «лишнюю» четвертую форму — само «суждение понятия». Он начинает свой анализ с первой, наиболее простой формы — *«суждения наличного бытия»,* которое проходит, естественно, три ступени своего развития: 1) положительное суждение — «роза красна»; 2) отрицательное — «роза не голубая» и 3) бесконечное — «роза не есть слон».

Его развитие приводит ко второй форме — *«суждению рефлексии»,* которое также выступает в трех видах: 1) сингулярное суждение — «этот человек смертен»; 2) партикулярное — «некоторые люди смертны» и 3) универсальное — «все люди смертны» или «человек смертен».

Суждение рефлексии сменяется третьей формой — *«суждением необходимости»,* которому впервые соответствует *«в-се-*

[32] Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика: В 4 т. Т. I. М., 1968. С. 88.
[33] Там же. С. 13—14, 19, 46—47, 50—51, 57, 60—61.

бе-и-для-себя-сущая или *объективная всеобщность*». Она реализуется: 1) в категорическом суждении — «роза есть растение»; 2) в гипотетическом — «если есть А, то есть В»; 3) и разделительном — «А есть или В или С».[34]

В качестве четвертой, последней и высшей формы суждения, отступая от своего триадного принципа, Гегель вводит само «*суждение понятия*», где впервые речь идет о «*соотношении предмета с понятием*». Понятие положено в основу этого суждения как некоторое *долженствование*. Суждение понятия также проходит три стадии развития: 1) ассерторическое суждение — «этот дом *плох*», «это действие *хорошо*»; 2) проблематическое — «дом или некоторый дом *хорош*... смотря по тому, каков его характер»; 3) аподиктическое — «дом, устроенный так-то и так-то, *хорош*».[35] Ибо только суждение понятия, по Гегелю, «впервые содержит в себе истинную оценку; предикаты „*хороший*", „*дурной*", „*истинный*", „*прекрасный*", „*правильный*" и т. д. служат выражением того, что к вещи *прикладывается масштаб* ее всеобщего *понятия* как безоговорочно пред-положенного *долженствования*, что она *соответствует* ему или не соответствует».[36]

Иными словами, все три формы суждения понятия представляют собой оценочные суждения в своем чистом виде и включают в себя не только оценочные понятия, но и критерии их определения. Предшествующие им суждения наличного бытия, рефлексии и необходимости есть этапы формирования и виды собственно *познавательного суждения* (суждения факта), высшей формой которого и является суждение необходимости. Оценочное же «суждение понятия» Гегель взял из другого — практически-ценностного ряда развивающегося сознания как его рациональный результат и в силу специфической сложности этого суждения счел его высшей формой всякого суждения вообще. Внутренним его основанием является ценность («долженствование»), ставшая нормой и критерием оценки, но не проявляющаяся непосредственно.

Таким образом, самореализация абсолютного мирового духа через индивидуальное и общественное сознание человека и его целесообразную деятельность стало своего рода бомбой замедленного действия, заложенной в самую сердцевину гносеологической философии, и реальным содержательным шагом к философии будущего аксиологического этапа. Не случайно неогегельянцы, переосмысливая гегелевскую философию под влиянием социокультурных перемен на рубеже XIX—XX вв., возьмут за основу именно учение Гегеля об абсолютном духе (Б. Бозанкет, Ф. Г. Брэдли, Р. Д. Колингвуд, Дж. Э. Мак-Тагарт). Во всяком случае место и роль Гегеля в истории аксиологии еще ждет своего исследователя.

[34] Гегель. Соч. Т. 6. М., 1939. С. 66—98.
[35] Там же. С. 99—105.
[36] Там же. С. 98—99.

Младший современник Гегеля и его непризнанный в то время соперник А. Шопенгауэр (1788—1860) сделал более решительный шаг в этом направлении. Его главный труд «Мир как воля и представление» (1819) вышел в свет всего через три года после гегелевской «Науки логики» (1816). При этом сам Шопенгауэр считал, что создал принципиально новую философию. В самом деле, из кантовской схемы человеческих способностей он взял за основу не познание, доведенное Гегелем до абсолютной идеи, а *желание*, расширенное до *мировой воли*. И если у Гегеля воля занимает ничтожное место «видимости» в рамках «познания» как второй ступени самореализации идеи, то у Шопенгауэра она становится «вещью в себе», подлинной сущностью и внутренним содержанием мира и жизни в целом. «Воля как таковая *свободна*», а «человек — это совершеннейшее явление воли»,[37] следовательно, увидеть и объяснить весь мир как осмысленный и нравственно-ценный можно лишь исходя из самого человека и его свободы воли. Не человек — из мира и в мире пребывающий, как было во всей предшествующей философии, а мир — из человека и в человеке — вот принципиальная смена философских парадигм, предложенная Шопенгауэром. Гегель же с позиций познающего разума смог только зафиксировать это различие: «В то время как интеллект... старается брать мир лишь так, как он *есть*, воля, напротив, стремится к тому, чтобы сделать мир тем, чем он *должен* быть».[38]

Иными словами, социокультурная почва для собственно аксиологического подхода в начале XIX в. еще не готова, и смелая попытка А. Шопенгауэра, сделавшая его предтечей философии жизни и экзистенциализма, была осуществлена им тоже еще в рамках и в традиции гносеологической философии. Ибо «одного только желания и умения самих по себе еще не достаточно, и человек должен также *знать*, чего он хочет, и *знать*, что он может».[39] Не случайно и общественное признание, если уж не слава, пришло к Шопенгауэру в последнее десятилетие и его жизни, и гносеологического этапа в целом (1851—1860).

Подлинным же пионером экзистенциальной философии, духовно-ценностной по своему содержанию, в рамках гносеологического этапа стал, конечно, С. Кьеркегор (1813—1855), всерьез считавший себя Сократом своего времени. И это не удивительно, ведь вся современная ему философия, чем бы она ни занималась, не ставила даже и вопроса о том, что делать и

[37] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М., 1992. С. 278—279.
[38] Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 418.
[39] Шопенгауэр. Указ. соч. С. 292.

как жить человеку в этом все более отчужденном мире. Поэтому, считает Кьеркегор, философия в принципе не должна, да и не может опираться на науку. Все беды человеческие происходят как раз от доверия к рассудку и логике, и философия должна вырваться из-под власти научного логического мышления. Ибо вопрос о том, «быть» или «не быть», каждый решает сам для себя, а не для другого, поэтому и философия должна быть личностной, или экзистенциальной. И даже говоря об истине, нужно иметь в виду не ее постижение и понимание, а лишь способ бытия в истине как тип экзистенции, понимая под экзистенцией не само бытие человека, а индивидуальное переживание этого бытия. Отсюда — подлинный смысл для человека имеют не внешние условия и обстоятельства его жизни, а его внутреннее духовное состояние.

Философия духа С. Кьеркегора также основана на свободе воли, но только, в отличие от Гегеля, его дух индивидуален, а, в отличие от Шопенгауэра, эта воля личностна. И в конечном итоге речь здесь идет о духовной свободе личности. На пути к ней человек через собственный выбор («или — или») проходит три стадии своей жизненной эволюции: от раба непосредственной чувственности на эстетической стадии через моральный долг перед обществом на стадии этической до рыцаря христианской веры на стадии религиозной, где он обретает, наконец, высшую степень духовности, возвращаясь к самому себе через веру в Бога.

Поставив, таким образом, внутренний духовный мир человека как личности выше внешних условий его существования на основе индивидуального выбора, Кьеркегор перевел философское мышление в иное, духовно-ценностное измерение. Он содержательно завершил при этом традиционно оптимистическое развитие европейской философии и стал предтечей трагического миросозерцания XX в., в котором его произведения только и обрели истинную значимость и популярность.

Впоследствии А. Швейцер напишет о середине XIX в. как о начале трагедии человечества и его культуры в связи с первыми признаками кризиса рационализма и оптимистического мировоззрения, обвинив при этом философию в том, что она не предупредила об этой трагедии. А разве учения А. Шопенгауэра, да и С. Кьеркегора, не были таким предупреждением? Только они не были, да и не могли быть услышаны и поняты их современниками, тем более, что и для самих философов их прозрения были, скорее, душевным порывом, чем результатом рассудочного анализа социокультурных перемен. Но разве трудно заметить, что пессимистическое учение Шопенгауэра о жизни как проявлении воли, наполняющем ее страданием, родилось сразу после наполеоновских войн, всколыхнувших Европу, и в преддверии революции 1830 г.? А основные работы С. Кьеркегора о страхе и отчаянии как главном содержании

человеческого существования (экзистенции) и первых признаках духовности разве не предшествовали революционной трагедии 1848 г.?

Иначе говоря, в этих пророческих учениях первой половины XIX в. трагическое содержание исторических событий слилось с вечными вопросами жизни, смерти и бессмертия, прежде всего, конечно, духовного. Да и само их осознание философами разве нельзя считать шагом к духовному освобождению?

Во всяком случае во второй половине XIX в. появились и вышли на первый план аксиологические, смысложизненные философии, которые даже чисто внешние, социально-экономические явления, факты и события пытаются не просто объяснить, а раскрыть и воспроизвести их внутреннее, духовно-ценностное содержание. Одной из причин их появления действительно была явная несостоятельность гносеологизированной философии, уверенно объяснявшей даже неуловимые порывы духа логикой причинно-следственных связей событий внешнего мира. Естественно, что для подобной переориентации философии потребовался и новый категориальный аппарат.

2. АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ЭТАП В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

> Все абсолютные причины зависят от ценностей
>
> *А. Н. Уайтхед*

> Ценность определяет все сущее в бытии...
> Бытие стало ценностью.
>
> *Ф. Ницше*

Формально началом аксиологического этапа можно считать появление в 1856—1864 гг. трех частей книги «Микрокосм» немецкого философа лейбницевской школы Р. Г. Лотце (1817—1881). В ней он впервые ввел в качестве самостоятельной категории понятие «значимость» («*Geltung*»), которая не зависит от опыта и играет роль критерия истины в познании, положив тем самым начало разработке ценностной проблематики, ибо «значимое», наряду с «должным», является одним из важнейших свойств и признаков всех ценностных явлений и категорий.

Философы Баденской (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) и Марбургской (Г. Коген) школ неокантианства, развивая эту тенденцию, используют кроме «значимости» понятия «долженствование» («*Sollen*») и собственно «ценность» («*Wert*», «*Value*», «*Valeur*» — от лат. «*Valere*» — иметь значение), пришедшей в философию из экономической теории. Весь реальный мир под-

разделяется ими на *бытие* (действительность, существование) и *ценности*, которые не существуют, находятся вне и над бытием, по ту сторону и объекта, и субъекта, являясь для последнего лишь объективной, общеобязательной *значимостью* и *долженствованием*. Сущность ценностей, писал Г. Риккерт, как раз и «состоит в их значимости, а не в их фактичности».[40]

По мнению Г. Когена, сама истина происходит не из соответствия знания реальности, а из этических норм и ценностей, привносимых в познание. Поэтому, например, и «тождество», определяющее принцип непрерывности мышления, есть по сути своей не что иное, как благо или ценность. Ценности и обеспечивают взаимосвязь трех собственно философских наук: логики, этики и эстетики в обосновании единства и целостности духовной культуры.

В целом же их позицию можно выразить словами В. Виндельбанда: «Я могу понимать под философией в систематическом... ее смысле только критическую науку об общеобязательных ценностях: это определяет предмет философии ...ее метод».[41] Но если Виндельбанд наряду с «ценностью» еще употребляет как однопорядковые понятия «всеобщего закона», «нормы», «абсолютной оценки», то его последователь Г. Риккерт возводит «ценность» в ранг универсальной системо- и смыслообразующей философской категории. Ибо, по его мнению, «то, что нельзя отнести к ценностям, не имеет абсолютно никакого смысла».[42] Поэтому, считает Риккерт, нельзя смешивать такие понятия, как закон и ценность, неизбежность и долженствование, бытие и смысл, чем, по его мнению, грешили предшествующие философы, кроме, разумеется, И. Канта. Но все великие философы, которые учили о смысле человеческой жизни, создавали тем самым и систему ценностей.[43]

Вместе с тем все смысложизненные, экзистенциальные, феноменологические, антропологические и религиозные философии, возникшие к концу XIX в., будучи ценностными по своему содержанию, как правило, специально не анализировали ценностные категории. Их отношение к ценностной проблематике можно определить словами Ф. Ницше, осуществившего в преддверии XX в. наиболее кардинальную переоценку отживших ценностей и устаревших идеалов: «Вопрос о ценностях *фундаментальнее* вопроса о достоверности: последний обретает всю серьезность лишь при условии, что мы ответили на вопрос о ценностях».[44]

[40] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 128.
[41] Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 23.
[42] Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908. С. 100.
[43] Там же. С. 110—112.
[44] Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1910. С. 287.

К началу XX в. не остается уже ни одной, сколько-нибудь серьезной философии, которая не обозначила бы так или иначе своего отношения к ценностям, их специфике и роли в жизни общества и его культуры. И вряд ли стоит удивляться тому, что в теоретическую разработку проблемы ценностей весьма заметный вклад внесли философы позитивистского направления. Это относится прежде всего к неореализму (Р. Б. Перри), натурализму (Т. Манро), прагматизму (Д. Дьюи), контекстуализму (Ст. Пеппер) и, конечно, эмотивизму (Ч. Огден, А. Ричардс). При этом неопозитивизм от Б. Рассела до Л. Витгенштейна окончательно определил ценностные и оценочные суждения как в принципе неверифицируемые и поэтому не имеющие отношения ни к истине, ни к науке.

В итоге французский философ П. Лапи вводит в 1902 г. понятие «аксиология», обозначив им новый и ставший самостоятельным раздел философии, занимающийся всей ценностной проблематикой, отделив ее тем самым от традиционной гносеологии, в рамках которой она до сих пор рассматривалась.

Но подлинным открытием ценностного видения мира стала философия русского религиозного ренессанса. Она раскрыла в общечеловеческих ценностях их духовное содержание как внутреннюю основу человеческого всеединства. Увидев ценностные начала человеческого бытия не в познающем разуме, пусть и мировом, а в божественной духовности, русские философы от В. С. Соловьева до Н. О. Лосского показали глубинную взаимосвязь и органическое единство великой триады XX в.: Дух — Свобода — Личность.

«Духовность несет с собой освобождение, она несет с собой человечность», — писал, например, Н. А. Бердяев, поэтому «дух, свобода, личность имеют нуменальное значение... Возможен прорыв духовности в социальную жизнь, и все лучшее в социальной жизни исходит из этого источника... Нужно оставить совершенно ложную идею второй половины XIX в., что человек есть создание социальной среды. Наоборот, социальная среда есть создание человека».[45] Этот преобразующий человека прорыв божественной духовности в социум и реализуется в виде общечеловеческих и духовных ценностей. Поэтому, по словам Н. О. Лосского, «вся жизнь движется любовью к ценностям».[46]

Существенная особенность всех ценностных философий в отличие от предшествующих состоит еще и в том, что их содержание столь же полно и адекватно может быть раскрыто и в художественно-образной форме. Такой органичный философско-художественный синтез представляют собой, например, романы Ф. М. Достоевского 60—80-х годов, особенно «Братья

[45] Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 324.
[46] Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 182.

Карамазовы», по которым вообще можно излагать все основные проблемы современной философии. А экзистенциальная философия Ж.-П. Сартра и А. Камю представлена, например, в «Тошноте», «Чуме» и «Постороннем» не менее содержательно, чем в «Бытии и ничто» или «Бунтующем человеке». Дело в том, что ценностное содержание по самой своей специфике предполагает эстетизированную форму своего выражения, превращая современную философию в философию культуры в самом широком смысле слова.

Понятно, что столь кардинальная переориентация философского сознания связана с мировым кризисом рубежа XIX—XX вв., вызванным глобальными сдвигами во всех сферах человеческой жизни. В производстве, например, резко возросла роль человеческого начала, а открытие микро- и макромира в естествознании показало вероятностный характер любого знания, поколебав веру в незыблемость научных истин. Трагическим продолжением и следствием политики начала века стали мировые войны и революции, а искусство эстетизировало вызванное ими всеобщее отчуждение. Поэтому новейшая западная философия, отринув поиски вновь ускользнувших первокирпичиков мироздания и критериев истины, отчаялась и в поисках хотя бы конечного смысла самого человеческого существования в открывшейся вдруг и осознанной бездне человеческого духа. Действительная трагичность человека в том и состоит, что он, единственный из всех живых существ, *знает* о своей неминуемой смерти, но живет и радуется жизни, подсознательно мучимый этим знанием. В основе понимания западной философией трагической безысходности человеческого существования и лежит в конечном итоге предложенная В. Набоковым в романе «Дар» «тройная формула человеческого бытия: невозвратимость, несбыточность, неизбежность».

Русская же философия нашла и показала человечеству в целом и каждому человеку в отдельности путь духовного возрождения, причем в его земной, социальной жизни.

Не удивительно, что в первой трети XX в. аксиология пережила самый настоящий бум, ибо ценностное учение о человеке, обществе и культуре позволило взглянуть на них изнутри и непредвзято, независимо от любых социально-экономических и партийно-политических пристрастий. Именно поэтому оно надежно заработало не только в социокультурной, но и в политико-правовой сфере.

Социология, например, стала подлинным и эффективным учением об обществе, когда в ее основу был положен метод «отнесения к ценностям» Г. Риккерта, развитый М. Вебером и концепцией «социальной ценности» Ф. Знанецкого. Представляется совершенно закономерным, что из виднейших социологов XX в. именно П. А. Сорокин «произвел революцию в теории социологии, подчинив последнюю ценностям как главной побудительной и движущей силе в обществе». Он показал на деле, хотя и не ставил специально такой задачи, что «социология является, по преимуществу, теорией ценностей».[47] Высланный осенью 1922 г. из советской России Сорокин привез в США и великолепным жестом выбросил в свет восемь основных своих социологических трудов объемом более 100 п. л., созданных в невероятных условиях революционной России. Но вряд ли можно сомневаться в том, что именно отчаянно-критическое положение России и ее народа способствовало, как это ни парадоксально, важнейшим его научным прозрениям. «Открытия, осуществленные в „Социокультурной динамике", обладают такой мощью потому, что они сводят в единой концепции все многообразие мировых человеческих ценностей».[48] Можно сказать, что скальпелю абстрактной академической социологии Сорокин предпочел мягкое рентгеновское изучение ценностного подхода. Во всяком случае в выходе США из социально-экономического кризиса начала 30-х годов социология, основанная на теории ценностей, сыграла далеко не последнюю роль.

В середине 60-х годов XX в. на волне антивоенного демократического движения на Западе возникла «новая социология», сторонники которой, преодолевая позитивистскую идею ценностной нейтральности социальных наук, пришли к выводу о том, что нужно не просто учитывать и исследовать гуманистические ценности и идеалы, а предлагать их обществу[49] и, более того, развивать само ценностное сознание, чтобы на основе объективных ценностных критериев избегать субъективных пристрастий и оценок в анализе социокультурных ситуаций.[50]

Во всяком случае еще в преддверии великой американской депрессии начала 30-х годов была высказана мысль о том, что «ценности, *возможно,* дадут ключ, который, в конечном счете, освободит все гуманитарные науки от их современного положения патетической... поверхностности».[51]

Таким образом, можно констатировать, что ко второй половине XX в. аксиология прочно заняла свое место практически во всех сферах современного социогуманитарного знания, и ее бум, естественно, пошел на спад. У нас же вплоть до начала 60-х годов аксиология находилась под официальным запретом как буржуазная «лженаука». И только в 1960 г. Из-

---

[47] Cowell F. R. Values in Human Society. The Contributions of Pitirim A. Sorokin to Sociology. Boston, 1970. P. 49.

[48] Ibid. P. 275.

[49] The New Sociology. Essays in Social Science and Social Theory in Honour of C. Wright Mills. N. Y., 1964.

[50] Myrdal G. Value in Social Theory. N. Y., 1958.

[51] Laird J. The Idea of Value. Cambridge (Cambridge University Press), 1929. P. XIX.

3 Заказ № 204

дательством Ленинградского университета была опубликована книга тогдашнего декана философского факультета профессора В. П. Тугаринова «О ценностях жизни и культуры», положившая начало разработке основных аксиологических понятий с марксистских, естественно, позиций. Затем появились десятки статей на эту тему, а в 1964 г. в Киеве на украинском языке вышла монография В. А. Василенко «Цінність і оцінка». Эти работы, а также решения Ученого совета Института философии АН СССР в декабре 1964 — марте 1965 г. и Тбилисского симпозиума по проблеме ценностей 1965 г. подтвердили «правомерность» расмотрения понятий «ценность» и «оценка» в качестве категорий марксистско-ленинской философии.[52] Термин же «аксиология» использовался лишь при критике буржуазных концепций и еще с десяток лет в позитивном смысле не упоминался. Однако начало разработке ценностной проблематики было положено, как в общефилософском, так и в других аспектах.

Довольно обширная мономарксистская литература по данной тематике, вышедшая в нашей стране в 60—80-е годы, неизбежно приземлила ее, выхолостив из ценностей их духовное содержание. Естественно поэтому, что прерванная у нас в 30—50-е годы мировая и в особенности русская традиция в развитии ценностной философии так и не была восстановлена. Более того, в последнее, перестроечное, десятилетие интерес к ней и совсем угас, хотя именно сегодня аксиология нужна нам как воздух, но уже новая и современная, а специалистов-аксиологов в сегодняшней России, увы, можно перечесть по пальцам. Понятно, что русскоязычная и переводная марксистская литература по проблемам ценностей начала их переработку в 60-е годы практически с нуля, поскольку традиционный марксизм специально ею не занимался. В этой литературе, если отвлечься от частностей, можно выделить три основных подхода к определению специфики исходных аксиологических категорий.

Первым и наиболее распространенным вариантом является понимание ценности как *значимости* предметов и явлений действительности для человека, их способности удовлетворять его материальные и духовные потребности. При этом ценность как значимость есть момент взаимодействия субъекта и объекта. Наиболее последовательно эта концепция представлена в работах уже упоминавшегося В. А. Василенко и его сторонников. Главный ее недостаток заключается в сведении ценности к *средству* удовлетворения потребностей, т. е., по сути дела, к *полезности* как положительной значимости. При этом стано-

[52] Симпозиум по проблеме ценностей в марксистско-ленинской философии: Программа и тезисы докладов. Тбилиси, 1965; Проблема ценности в философии / Под ред. А. Г. Харчева и др. М.; Л., 1966.

вятся фактически неразличимыми и сама ценность как значимость, и ее объект-носитель, из-за чего при конкретном анализе понятие ценности переносится, как правило, на этот природный или социальный объект.

Представители второго варианта, наиболее последовательно изложенного в свое время И. С. Нарским,[53] относят к ценностям лишь высшие общественные *идеалы*. С этой точки зрения ценности являются уже не средством, а *целью*, не сущим, а *должным*, и не случайно эта концепция оказалась наиболее популярной в этике. С человеческими потребностями ценности-идеалы связаны лишь генетически, но, как и в первой концепции, имеют субъект-объектную основу.

Одновременно с первыми двумя подходами складывается и третий, непосредственно объединяющий исходные основания первых двух. В нем ценность определяется как значимость и идеал одновременно. Эту концепцию развивали прежде всего В. П. Тугаринов и О. Г. Дробницкий,[54] и также в рамках субъектно-объектных отношений. Такое ограничение не случайно, поскольку все три концепции рассматривают специфику ценностей с позиции марксизма именно как экономического материализма, что сразу же вызвало целый ряд затруднений.

Во-первых, субъектно-объектные отношения в полной мере соответствуют пониманию ценности лишь как значимости объекта для субъекта, тогда как во втором и третьем вариантах в понятие ценности включаются нормы (должное), цели и идеалы. В рамках отношения субъекта к объекту они уже необъяснимы, тем более, что сами являются критериями подобных отношений.

Во-вторых, как уже отмечалось, сведение ценности к значимости приводит к неразличению ценности и ее материального носителя, а сведение ее к идеалу ведет, напротив, к отрыву ценности от ее материального основания.

А поскольку, в-третьих, и *оценка* во всех трех концепциях представляется как субъектно-объектное отношение и способ определения ценности или высказывания о ней, то это приводит фактически к неразличению специфики ценности и оценки как исходных аксиологических категорий. «В оценке выражено отношение субъекта к предмету», — писал, например, О. М. Бакурадзе, а через страницу: «Спецификой суждения ценности является именно то, что оно выражает отношение субъекта к

[53] Нарский И. С. 1) Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. Гл. 4; 2) Ценность и полезность // Философские науки. 1969. № 3.

[54] Тугаринов В. П. Избранные философские труды. Л., 1988. Разд. II; Дробницкий О. Г. 1) Мир оживших предметов. М., 1967; 2) Ценность // Философская энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. Ф. В. Константинов. Т. 5. М., 1970.

предмету».[55] Подобные казусы неизбежны до тех пор, пок специфика ценности ограничена рамками субъектно-объект ных отношений.

Между тем, как заметил в свое время О. Г. Дробницкий «то, что внешне выступает как отношение человека к предмет или... предмета к человеку, в действительности является от ношением человека к самому себе, к другим людям или к об ществу».[56] Подобные высказывания встречаются практически всех ведущих представителей всех трех концепций, но, увы эпизодически, поскольку эти субъектно-субъектные отношени рассматриваются ими лишь как частный случай отношени субъектно-объектных, хотя на самом деле ценности в качест ве норм и идеалов могут выступать регулятивами межсубъект ных, межчеловеческих отношений именно потому, что явл ются, как минимум, их отражением в формах общественно сознания.

Поэтому есть все основания предположить, что специфик ценностей, их проявление и функционирование в обществ определяются не субъектно-объектными, а прежде всего именно межсубъектными отношениями, и в них же, в свою очередь, реализуются. Отношение же субъекта к объекту точки зрения его значимости определяет специфику оценки, не ценности. Это позволяет четко различать понятия *оценк* как *субъектно-объектного отношения* и *ценности,* фиксиру щей наиболее общие типы *отношений между субъектами* л бого уровня от личности до общества в целом, исполняющ обратную нормативно-регулирующую роль в обществе. Пр этом имеются в виду отношения не только между личностью обществом, о чем, как правило, упоминается в литературе, а в возможные варианты межчеловеческих отношений.

Ценности в отличие от научных категорий обладают только познавательным, но и регулятивно-целевым значение выступая в качестве норм и идеалов в системе реально дейст вующих общественных отношений. Это происходит еще и п тому, что в их содержание наряду с познанием входит и оце ка («определение значимости») в качестве нижнего этажа и первой ступеньки ценностного отношения, к которой само о как межсубъектное, естественно, не сводится.

Основные трудности решения ценностных проблем в том состоят, что по способам своего бытия ценности имеют слож нейший, многоуровневый характер. Они существуют и фу ционируют *объективно* в практике реальных социальных о

---

[55] Бакурадзе О. М. О природе морального суждения // Актуал ные проблемы марксистской этики / Общ. ред. Г. Д. Бандзеладзе. Тбили 1967. С. 327, 329.

[56] Дробницкий О. Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей Проблема ценностей в философии / Под ред. А. Г. Харчева и др. М.; 1966. С. 35.

ношений и *субъективно* осознаются и переживаются в качестве ценностных категорий, норм, целей и идеалов, которые, в свою очередь, через сознание и духовно-эмоциональное состояние людей и социальных общностей оказывают обратное воздействие на всю социальную жизнь. Какой бы божественно-вселенский и космический характер по своему происхождению ценности ни имели, судить о них мы можем лишь по их реальному проявлению в нашей жизни, которая по сути своей социальна.

Поэтому, опираясь на классические философские традиции, как западные, так и прежде всего отечественные, можно предложить современную рабочую концепцию специфики и структуры общечеловеческих и духовных ценностей. Ее суть понятна уже из двух предварительных условий.

Во-первых, принятые в нашей и зарубежной литературе различные определения ценности как значимого или должного, нормы или идеала, как объекта всякого интереса, предпочтения и оценки, на самом деле не противоречат друг другу, поскольку входят на разных уровнях в целостную структуру любой ценности и лишь проявляются соответствующим образом в зависимости от ситуации.

Во-вторых, специфика общечеловеческих, а тем более высших духовных ценностей необъяснима в рамках распространенной у нас концепции субъектно-объектных отношений. Так, наиболее употребляемые сегодня ценностные понятия «добро», «мир», «любовь», «свобода», «справедливость» имеют явно межсубъектную природу и выражают определенные виды отношений между людьми и социальными общностями.

Отношение же субъекта к объекту, характерное, кстати, и для познания, определяет в данном случае специфику оценки как посредника между человеком и его средой и входит в этом качестве и в содержание и структуру ценности. А так как далеко не все, что человек познает и оценивает, представляет для него реальную ценность, то любое собственно человеческое отношение к миру начинается, естественно, с оценки.

Глава II

СПЕЦИФИКА И СТРУКТУРА ОЦЕНКИ И ЦЕННОСТИ

1. ОЦЕНКА КАК АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ

> Все, что имеет цену, не имеет большой ценности.
>
> *Ф. Ницше*

В определении специфики оценки господствуют, как правило, две крайности. С одной стороны, оценка отождествляется с эмоцией и предполагает сугубо психофизиологическую основу. Более того, по мнению некоторых авторов, «отражательно-оценочная способность... и лежит в основе всех психических процессов на биологическом уровне. Животная жизнь была бы невозможна, если бы организмы не обладали способностью к оценке».[57] А с другой — она представляется лишь как социальное явление, и ее функции сводятся к чисто внешнему сравнению, выбору, а также способу определения и выражения ценности: «Ценность всегда высказывается в оценке. У нас нет другой формы для ее выражения».[58] И в обоих случаях, как следствие, оценка отрывается от познания и противопоставляется ему. Такой поверхностно-функциональный взгляд на оценку берет за основу следствие вместо причины и вынужден поэтому ограничиться соответственно исходным ее проявлением в первом случае и конечным во втором.

На самом же деле, оценка представляет собой не одну из двух крайностей: чувство или суждение, а связующее звено между ними. Ее можно и нужно рассматривать как своего рода лифт-посредник из подсознания в сознание, из природы в социум. Именно оценка связывает человека не только с окружающей природной и социальной средой, но и непосредственно с другими людьми, вводя его в мир общечеловеческих ценностей как ядро культуры, и в этом ее главная социокультурная функция. Иначе говоря, ни чувства, ни логика не составляют прерогативы и отличительного свойства оценки, поскольку она, как и познание, является их единством.

Поэтому представляемая в литературе связь познания только с истиной, а оценки — с ценностью явно упрощает суть дела. Сопоставляя оценку с познанием, нужно четко представлять себе, о каком познании идет речь в каждом конкретном случае: о научном или обыденном, чувственном или логическом, опытном или теоретическом или о до- и вненаучном познании вообще. Ибо оценка функционирует на любом из этих уровней наряду и, как правило, совместно с познанием. Невозможно познание вне и без оценки, но нельзя и оценивать, не познавая. Поэтому *истина*, как и *ценность*, является *результатом их взаимодействия*. В этом смысле оценка не просто акт выбора или реакция на ценность, она представляет собой реализацию *оценочной составляющей сознания*, которое само нужно рассматривать как единство и взаимодействие познавательной и оценочной составляющих. Различие же познания и оценки гораздо глубже и лежит совсем в иной плоскости их совместного функционирования в рамках сознательной деятельности человека. А поскольку генетические корни сознания кроются в глубинах под- и бессознательного, то и анализ оценочной способности человека нужно начинать с психологического уровня. Ибо человеческие эмоции, конечно же, связаны с оценками и, более того, на определенном этапе они входят в структуру оценки, что не дает, однако, никаких оснований для их отождествления.

Психология оценки. В фило- и онтогенезе сознания единое оценочно-познавательное отношение и отражение человеком мира проходит до разделения на самостоятельные оценку и познание три основных этапа своей эволюции: *различение — дифференцирование — сравнение*. Будучи высшей формой обыденного (до- и вненаучного) познания и оценки, сравнение уже содержит в потенции основу для их размежевания. Чертой, разделяющей единый процесс на два относительно самостоятельных потока, является тот факт, что сравнение не может быть сравнением вообще, чего-то с чем-то, оно всегда конкретно. Поэтому процесс сравнения между собой двух или нескольких явлений может идти двумя путями.

Во-первых, путем умозрительного анализа и эмпирического обобщения их объективных свойств, независимо от субъективного к ним отношения. В этом случае сравнение становится способом и формой познания, дальнейшее развитие которого ведет к появлению науки как социального института.

Во-вторых, однако, у сравнения есть и другая возможность.

---

[57] Раппопорт С. Х. Искусство и эмоции. М., 1968. С. 37.

[58] Бакурадзе О. М. Истина и ценность // Вопросы философии. 1966. № 7. С. 46.

Тот же процесс сравнения ряда предметов и явлений между собой по их объективным свойствам может идти и по линии «примеривания» этих свойств к конкретным жизненным *потребностям субъекта* (индивида или общности). Реальным процессом такого соотнесения становится *переживание* как основная форма существования психического в индивидуальном или коллективном сознании. Это переживание не свойств внешнего объекта, не внутренней основы потребности и не потребности как таковой (она сама проявляется в переживании), а переживание именно процесса их соотнесения. Переживание становится способом осуществления этого соотнесения, соотнесение — формой переживания, причем именно соотнесение, а не просто сравнение, поскольку здесь включается уже субъективно-пристрастное отношение к сопоставляемым явлениям. Переживаемое соотнесение и есть конкретная форма проявления собственно оценочного отношения человека к миру.

Таким образом, *оценочное отношение* (оценку-процесс) можно определить как *эмоционально переживаемое соотнесение объективных свойств явлений* природного или социального мира с *основанием материальных или духовных потребностей субъекта* (индивида или общности). Естественно, что оценочное отношение, во-первых, не исчерпывает всего содержания и структуры оценки в целом, представляя собой лишь ее первую, исходную ступень. И, во-вторых, хотя оно и проявляется в форме переживания, но тем не менее занимает в мире чувств и эмоций особое место.

Дело в том, что в эмоциях самих по себе нет гносеологической противоположности субъекта и объекта, которые здесь неразличимы, поскольку эмоционально мир дан в форме переживания, а не в виде его образа. Здесь субъект и объект переживаются как нечто единое, а не противостоят друг другу. Это обстоятельство отмечал еще Гегель в своей «Философии духа»: «Жизнь чувства... есть как раз та форма *непосредственности*, в которой не существует различий между субъективным и объективным, между рассудочной личностью и внешним миром».[59] Частный случай такого неразличения физического и психического фиксирует, например, «принципиальная координация» Р. Авенариуса, а мира как переживания человеком своего бытия — экзистенциальная онтология в категориях «заботности», «тревоги», «страха», «тоски», «томления» и т. д., как и художественная литература — в приеме «потока сознания». Но, видимо, только так человечество и может если не осознать, то хотя бы представить и выразить свою иррациональную связь с глубинными истоками бесконечной вселенской жизни. Ибо переживание человеком своего бытия является особой реальностью в природе и социуме и играет весьма существенную,

---

[59] Гегель. Соч. Т. 3. М., 1956. С. 143.

если не важнейшую роль в нашей жизни, независимо от того, понимаем мы это или нет.

Оценочное отношение как раз и занимает в мире чувств и эмоций такое особое, т. е. промежуточное, место. Это проявляется, во-первых, в том, что здесь переживается вполне определенная взаимосвязь между конкретной потребностью субъекта и конкретными же свойствами объекта, способного или не способного ее удовлетворить. В потребности выражены, с одной стороны, изменения внутреннего состояния субъекта, а с другой — свойства объекта, связанные с этими изменениями. Поэтому формирование потребности можно рассматривать как начало активного отношения субъекта к своему окружению и действий по ее удовлетворению. Психологический механизм этого феномена изучен, в частности, теорией установки: «Для возникновения установки достаточно двух элементарных условий — какой-нибудь актуальной потребности у субъекта и ситуации ее удовлетворения».[60]

Поскольку, во-вторых, соотносить можно лишь различаемые между собой явления и, в-третьих, осуществлять такое различение и соотнесение может лишь субъект, обладающий сознанием своего отличия от противостоящего ему объекта, то в общем эмоциональном поле человека оценочное отношение возникает как упорядоченный, направленный поток, что и создает принципиальную возможность для его осознания. Тем самым оценочное отношение как *направленная эмоция* и становится первым шагом от переживания к его осмыслению. Но для выхода на уровень сознания и, следовательно, социума это отношение должно получить общезначимые средства для своего выражения. Проблема осознания и выражения оценочного отношения в социально значимой форме и есть, по сути, проблема перехода от чувственного к логическому — в узком смысле и в более широком — от бессознательного к сознательному. «Бессознательное, — писал К. Г. Юнг, — содержит все аспекты человеческой природы — свет и тьму, красоту и безобразие, добро и зло, мудрость и глупость».[61] Но само по себе оно есть лишь природное явление и так же нейтрально, как сама природа. Оценочное отношение, будучи направленной эмоцией, нарушает эту нейтральность.

Основой осознания оценочного отношения является тот факт, что неосознанное, как писал Л. С. Выготский, «не есть вовсе частью бессознательное, частью сознательное. Оно означает не степень сознательности, а иное направление деятельности сознания».[62] Осознанное может занимать в сознании различные

---

[60] Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961. С. 23.

[61] Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 94.

[62] Выготский Л. С. Мышление и речь // Выготский Л. С. Избранные психологические исследования. М., 1956. С. 246.

места от его фокуса до периферии вплоть до выхода за пределы сознания, где оно становится бессознательным, в том числе просто физиологическим следом. Известно к тому же, что сильно переживаемое событие сразу не осознается, воздействующее ядро такого события тормозит связи, необходимые для его осознания. Поэтому, рассматривая переживание как особый режим функционирования сознания, нужно иметь в виду, что содержание психического может быть осознано в каждый данный момент в весьма различной степени. Особенность оценочного отношения, отмеченная выше как направленность переживаемого соотнесения, и является непосредственной предпосылкой его осознания и выражения в социально значимой логической форме.

Логика оценок. Оценочное отношение может быть выражено различными способами, в том числе с помощью жеста, интонации, искусственных знаковых систем, но главным средством его социализации является, конечно, *естественный язык*. В языке как практическом сознании и реализуются прежде всего его познавательная и оценочная составляющие. Не случайно современная лингвистика выделяет в языке четыре функции речевой реализации оценочной составляющей сознания: *побудительную, экспрессивную, эмоциональную* и собственно *оценочную*. Каждая из них имеет адекватные подсистемы средств, закрепленные в языковом стандарте.

Побудительная подсистема, которая выражает волю говорящего (от мольбы до приказа), побуждая кого-либо к непосредственному действию, включает в себя: побудительные частицы («пусть»), модальные побудительные частицы («дай», «давайте»), императивные междометия («а ну-ка!», «стоп!», «марш!»). К ней относится также грамматическая форма повелительного наклонения глагола и синтаксический тип побудительного предложения, отличительным признаком которого является не особая структура, а лишь побудительная интонация. К значению побудительности примешиваются, как правило, элементы экспрессивности и эмоциональности, помогающие определить ее степень (уступка, просьба, совет, приказ).

Экспрессивную подсистему, усиливающую выразительность речи, составляют: экспрессивные частицы, междометия и глаголы с междометной формой («бац», «бух»), инверсия.

Эмоциональная подсистема для выражения эмоционального состояния говорящего имеет в своем распоряжении: эмоциональные частицы, междометия, звукоподражательные слова в роли междометий, а также синтаксические конструкции типа инверсии.

Оценочная подсистема является среди них самой универсальной. В ней оценочное отношение может быть также выражено с помощью суффиксов субъективной оценки, префиксов («архи-», «наи-», «пре-»), чистого повтора («черный-черный»),

префиксированного повтора («глубокий-преглубокий») и т. д. Одновременно оценочная функция речи может подчеркивать и экспрессивность высказывания с помощью модальных слов как средств модально-логической оценки, которая выражает отношение говорящего к достоверности высказывания («конечно», «несомненно»). Но, главное, лишь оценочная подсистема обладает средствами языкового стандарта на понятийном уровне, т. е. словами — носителями *оценочных понятий*. Ибо частицы, междометия и синтаксические формы как основные средства остальных функций не являются носителями понятий, поскольку не обладают лексическим значением. И это не случайно, поскольку оценочная функция речи есть реализация в процессе общения собственно оценочной составляющей сознания, изначально присущей языку как сознанию практическому. Поэтому оценка, став средством направленного воздействия, может быть сильнее приказа — наиболее действенной формы побудительной функции. Ибо оценка направлена прежде всего на изменение оценочных установок человека, а перерастая с помощью познания в ценностное отношение, может влиять и на формирование ценностных ориентаций субъекта.

Оценочные понятия, являющиеся результатом осознания оценочных отношений, могут быть двух видов: сравнительные («лучше» — «равноценно» — «хуже») и абсолютные («хорошо» — «безразлично» — «плохо»). Сравнительные оценочные понятия — более ранняя форма фиксации оценочных отношений, они сохраняют прямую связь с актом соотнесения. В абсолютных же эта связь не называется. Понятия, выражающие сравнения пространственных («больше» — «равно» — «меньше») и временных («раньше» — «одновременно» — «позже») количественных величин и отношений, оценочными не являются, так как выражают результат процесса познания, а не оценочного отношения, качественного по самой своей сути.

Все оценочные понятия используются в качестве предикатов в *оценочных суждениях*, определяют их специфику и отличие от аксиологически нейтральных *познавательных суждений*, называемых в литературе по-разному: дескриптивными, информативными, логическими, теоретическими, фактическими. В полное или развернутое оценочное суждение, кроме оценочных, могут входить также понятия, отражающие состояние субъекта, оцениваемый объект, его свойства и отношения в качестве основания оценки. Такое основание указывается, например, в аподиктическом, по терминологии Гегеля, суждении («Дом, устроенный таким-то образом, хорош»). Однако и в суждении с неразвернутой связкой («Дом хорош»), и в одном лишь оценочном понятии («Хороший») основание, заложенное всей историей развития оценочного сознания, всегда опосредованно входит в их содержание при употреблении в каждой конкретной ситуации.

Вместе с тем во избежание недоразумений в сфере логики оценок нужно иметь в виду, что понятия, отражающие состояние субъекта («больно», «грустно», «приятно») и свойства объекта, сами по себе, без связывающего их оценочного предиката, оценками не являются, составляя лишь суждения факта. К ним относятся, например, и все понятия, фиксирующие вторичные, по Локку, качества: вкус, запах, цвет (сладкий, горький, зеленый). В то же время сами они могут быть объектом оценочного отношения: «хороший вкус», «приятный запах», «прекрасный цвет». Ибо содержанием оценочного отношения, его осознания и фиксации в оценочном понятии и суждении является не просто отношение субъекта к объекту, например, те же вкус, запах и цвет, а именно результат переживаемого соотнесения объективных свойств с жизненными потребностями субъекта, как раз и определяющими то или иное его состояние.

Оценочное суждение становится, таким образом, знанием об оценочных отношениях, фиксирующим положительную или отрицательную значимость явлений для субъекта. И, подобно любому знанию, оно должно быть определено как истинное или ложное. Проблема истинности оценочных суждений является камнем преткновения и источником многих заблуждений и ошибок как в вопросах общей аксиологии, так и, естественно, логики оценок. Дело в том, что, закрепившись в соответствующих словесных знаках и став феноменами общественного сознания, оценочные понятия и суждения приобрели относительную самостоятельность и стали использоваться не только в оценочных, но и в любых других ситуациях, включая познавательные. Например, суждение типа «Нептун — хорошая планета» является бессмысленным, поскольку его нельзя определить как истинное или ложное до тех пор, пока в него не будет введено основание или критерий оценки: «Нептун — хорошая для астрономических наблюдений планета». С введением такого критерия суждение становится верифицируемым и, следовательно, познавательным по своему содержанию. Нетрудно заметить, что здесь оценочное понятие «хороший» употреблено в качестве результата не субъективного оценочного отношения, а беспристрастного сравнения объективных свойств планеты Нептун с соответствующими свойствами других астрономических объектов. Сравнение же объектов по их объективным свойствам, независимо от субъективного к ним отношения, есть реализация процесса познания, а не оценочного отношения, несмотря на употребление любого рода оценочных понятий.

Если философы XVII в.: и рационалисты, и сенсуалисты, оставляли оценочные суждения за пределами философии, которую они безусловно считали наукой, то неопозитивизм XX в. отказал самой философии в праве считаться наукой как раз на том основании, что она широко использует оценочные суждения, не говоря уже о ценностных. В этом плане характерно

специфическое отличие познавательных суждений («суждений факта») от оценочных, представленное в аргументации Б. Рассела по поводу дихотомии аналитических и синтетических предложений (суждений), опубликованной им в 1903 г. в журнале «Mind».

В аналитических суждениях содержание предиката логически следует из содержания субъекта («Иван — человек»; «Жучка — собака»), а их конкретные свойства могут быть получены и верифицированы наглядно-эмпирически («Иван — белый человек»; «Жучка — рыжая собака»).

В синтетических же суждениях предикат из субъекта логически невыводим и чувственно-эмпирически непроверяем («Иван — хороший человек»; «Жучка — прекрасная собака»). С этой точки зрения научным и истинным может считаться суждение, которое логически сводится к элементарным данным опыта («температура помещения — 18°С»). Неверифицируемые же подобным образом суждения к науке отношения не имеют. Подобная абсолютизация и противопоставление познавательных и оценочных суждений говорят на самом деле лишь о том, что и оценочные суждения не исчерпывают всего содержания оценки как аксиологической категории. Ибо если в познавательном суждении зафиксировано знание о сущности явлений объективного мира или о законах мышления и самого процесса познания, то оценочное суждение есть знание об оценочном отношении. В нем, как и во всяком знании-результате, эмоциональное снято рациональным. Это именно результат, фиксация различных видов реальных оценочных отношений, бесконечное число раз повторенных в человеческой практике и закрепленных в словарном запасе естественного языка в виде слов-носителей оценочных понятий, приобретших общезначимость и выступающих уже в качестве феноменов общественного сознания. Поэтому оценочное суждение действительно является результатом практического сознания, но именно в этом качестве, приобретя логическую форму, отрывается от своей эмоционально-оценочной основы и может быть употреблено в любой ситуации, включая познавательную. Оценочные суждения и понятия, используемые в научном познании, могут быть верифицируемы и определены как истинные или ложные, что создает дополнительные затруднения в решении и без того запутанной проблемы. При ее рассмотрении поэтому и нужно иметь в виду, что ни оценочные отношения, ни оценочные суждения, взятые по отдельности, сами по себе еще не являются оценками в собственном смысле слова.

Оценка как единство оценочного отношения и оценочного суждения. Ключом к пониманию механизма целостного акта оценки в индивидуальном или коллективном сознании является тот факт, что реально и психические процессы, и процессы их осознания протекают одновременно на

разных уровнях.[63] Оценочное отношение как направленная эмоциональная реакция переживаемого соотнесения может угаснуть для сознания в момент удовлетворения потребности, оставив в организме обычный физиологический след. Тогда, естественно, никакого общезначимого оценочного результата мы не получаем, что и бывает обычно при удовлетворении органических потребностей («утихла боль», «утолили жажду»), даже если дело не ограничилось эмоциями, а имело место возникновение оценочного отношения к предмету, способному удовлетворить эту потребность. Если же процесс соотнесения сливается с процессом его осознания и результат этого единого процесса *осознания переживаемого соотнесения* выражается в *оценочном суждении*, то перед нами *целостный акт оценки* субъектом данного явления, будь то на индивидуальном или социально-психологическом уровне. Именно так исторически и возникли оценочные суждения и понятия. Проявление этого диалектического единства оценочного отношения (оценка-процесс) и оценочного суждения (оценка-результат) мы и видим в оценке как целостной аксиологической категории.

Это положение принципиально, поскольку оценочное отношение и оценочное суждение, получившие относительную самостоятельность в сознании и средствах социализации, могут проявляться и функционировать в конкретных ситуациях самостоятельно, в отрыве друг от друга. А это, естественно, вызывает неадекватную реакцию в социальной среде, внося искажения в конкретные ситуации человеческих взаимоотношений. Наиболее наглядно этот их разрыв проявляется в бессчетное число раз повторяющейся ситуации типа «гражданин — государство», в которой человек выражает, как правило, к тому или иному факту, жизненно для него важному, свое оценочное отношение, а бюрократическая машина в лице чиновника — оценочное суждение. Не случайно мы называем волюнтаристским решение, принятое, что называется, сгоряча, на основе только эмоционально-пристрастного отношения, а формалистским, напротив, выбор, продиктованный лишь буквой бесстрастных правил.

Единство и взаимодействие познавательной и оценочной составляющих сознания определяют целостность и нормальную жизнедеятельность субъекта — как личности, так и любой общности. Анализ фактов патологии сознания свидетельствует о том, что нарушение функций любой из этих составляющих ведет к поражению сознания в целом и, следовательно, к разрушению человека как личности при нормальном функционировании его организма.[64] Более того, к деградации человека как личности приводит и разрыв познавательной и оценочной функций.[65]

[63] Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 261.
[64] Выготский Л. С. Нарушение понятий при шизофрении // Выготский Л. С. Избранные психологические исследования. С. 482—486.
[65] Зейгарник Б. В. Патопсихология. М., 1976. С. 193—196.

Шизофрения и представляет собой не что иное, как *разорванное сознание* (от греч. «schizo — разрыв и «phren» — душа, рассудок). Но если на индивидуальном уровне лечение подобных заболеваний медицине в принципе доступно, то на социальном — дело обстоит гораздо сложнее, начиная со стадии постановки диагноза, не говоря уж о самом лечении.

От античности до наших дней в философии, социологии, социальной психологии, психоанализе такие средства на уровне общественного сознания вырабатывались и конкретизировались всегда, достаточно вспомнить анализ разорванного сознания общества в «Племяннике Рамо» Д. Дидро накануне Великой Французской революции или исследование «коллективного бессознательного» К. Г. Юнгом. И здесь методологический и общетеоретический вклад аксиологии действительно незаменим, особенно для России, к которой диагноз, поставленный западными учениями своему больному обществу, оказался, как мы теперь видим, практически не применимым именно на содержательном, качественном уровне, где как раз и требуется собственный конкретный анализ. Ибо если познавательная составляющая наиболее последовательно реализуется в науке как особой сфере человеческой деятельности, то реализация оценочного сознания осуществляется в иной плоскости. Его носителем является социальный субъект любого уровня: личность, семья, социальная группа, народность, нация, класс и его партия, государство, общество на определенной стадии развития, что и выражается на соответствующих уровнях в индивидуальной оценке, судебном приговоре, общественном мнении, изменении моральной нормы. Как, например, проверить истинность судебного приговора или моральной оценки, отразившихся, к тому же, в общественном мнении по поводу того или иного человека или факта? Где гарантия того, что они не вынесены на основе только субъективно-пристрастного отношения или, напротив, холодного расчета со стороны субъекта-исполнителя? Каким образом общество может обеспечить подобные гарантии своим членам?

Для ответа на эти вопросы нужно вернуться к проблеме истинности не только оценочных суждений, но уже оценок в целом. Постоянное сведение оценок то к их психологии, то к логике как раз и приводит ко многим из вышеназванных затруднений. Понятно, что само включение в структуру оценки эмоционально-чувственного отношения автоматически снимает проблему ее истинности в гносеологическом смысле и соответствующих средств верификации.

Дело в том, что для целостного акта оценки субъектом того или иного явления необходимо лишь осознание *переживаемого соотнесения* и не обязательно осознание *потребности*, которое важно для понимания *мотива* поступка, но не для самого *поступка* как возможного фактически, но в принципе необходи-

мого следствия данной оценки. Различая, например, побудительную и исполнительную формы регулятивной функции сознания, С. Л. Рубинштейн отмечает, что «в исполнительской регуляции преимущественную роль играют познавательные процессы — учет условий, в которых протекает деятельность, в побудительной регуляции — процессы „аффективные": эмоции, желания», в силу чего «от действий... человек переходит к поступкам, совершенным по определенным мотивам, т. е. побуждениям, осознанным, оцененным и принятым человеком в качестве идеального основания... и оправдания своего поведения».[66]

Последовательная реализация категорий: *«оценка» — «поступок» — «поведение»* и переводит нас в принципиально иной аспект человеческой деятельности, в отличие от любого аксиологически нейтрального действия, содержание которого исчерпывается значением обозначающего его слова («пахать», «бежать», «говорить», «думать»). Но как только выполнение подобного действия начинает задевать интересы и потребности других людей, оно сразу же становится социально (морально, юридически, политически, экономически) значимым поступком. Как писал С. Л. Рубинштейн, «поступком является действие, поскольку оно выражает осуществляемое посредством вещей отношение человека к человеку»,[67] которое и входит таким образом в сферу ценностей как ядра культуры. А совокупность поступков составляет и определяет человеческое поведение. Поступки и поведение подвластны уже ценностным, а не только оценочным критериям и не измеряются поэтому в килограммах, метрах, процентах и рублях как технические действия любого рода. «В основе поступка, — отмечал М. Бахтин, — лежит приобщенность к единственному единству, ответственное, не растворяющееся в специальном (политика), в противном случае мы имеем не поступок, а техническое действие... Современный кризис в основе своей есть кризис современного поступка. Образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом. Но вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней»,[68] т. е. от своего мира ценностей.

В антиутопии Дж. Оруэлла «1984» целый институт некоего тоталитарного государства работает над словарем нового языка («новояза»), в котором все оценочные слова заменяются аксиологически нейтральными («сытый» — на «неголодный», «хороший» — на «плюсовой», «плохой» — на «минусовой» и т. д.), которые характеризуют уже не поступки, а механические действия. Однако их переход друг в друга бывает неразличим и зависит не от слов обозначения, а от внутреннего содержания.

---

[66] Рубинштейн С. Л. Указ. соч. С. 266.
[67] Там же. С. 252.
[68] Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984—1985 / Отв. ред. И. Т. Фролов. М., 1986. С. 123.

От А. Н. Леонтьева, различающего в качестве главных психологических составляющих сознания «личностный смысл» и «объективное значение», идет в нашей аксиологии традиция связывать оценки и ценности со смыслом, а познание — со значением. Но сложность в том и состоит, что реально оценка может возникать и по личностным смыслам, и по объективным значениям. Однако феноменом общественного сознания оценку делает именно осознание субъективного оценочного отношения в оценочных понятиях и суждениях. Только благодаря этой своей целостности оценочная функция сознания действительно пронизывает всю практическую и духовную деятельность людей, их индивидуальное и общественное сознание, открывая для них сферу ценностных отношений и вводя их тем самым в мир культуры (оценка — поступок — поведение) или их антипода отчуждения (оценка — проступок — преступление). Любой произвол также начинается с оценки. Ибо в оценке, как мы видели, определяется не только положительная, но и отрицательная значимость явлений для субъекта. Оценка в этом смысле является и формой самовыражения человека, и в определенном смысле его самосознания. «Для выражения поступка изнутри и единственного бытия-события, в котором совершается поступок, нужна вся полнота слова: и его содержательно-смысловая сторона (слово-понятие), и наглядно-выразительная (слово-образ), и эмоционально-волевая (интонация слова) в их единстве. И во всех этих моментах единое полное слово может быть ответственно-значимым — правдой, а не субъективно-случайным».[69]

Поэтому к целостной оценке как аксиологической категории гносеологический критерий истинности уже неприменим, здесь, скорее, царство правды как истины, функционирующей в мире человеческих интересов, действий и отношений. Правда, по мнению В. Кожинова, например, «не столько познавательное, сколько *нравственное* явление... Ценность правды... нравственная ценность» в условиях, когда просто высказать ее — уже поступок, а то и подвиг. Зато в условиях, когда ее может высказать любой, она «теряет свою основную — этическую ценность, становясь простой констатацией факта», который и проверять-то не имеет смысла. А для достижения истины необходимо «уже не мужество поступка, но *мужество мысли* и... высокая культура самого мышления».[70] Иначе говоря, если за истиной стоит сущность, то за правдой — ценность.

Оценка, таким образом, имеет сложную структуру, в которую входят: а) *оценочное отношение* как эмоционально переживаемое соотнесение объективных свойств явлений с основанием материальной или духовной потребности субъекта (инди-

---

[69] Там же. С. 105.
[70] Кожинов В. Правда и истина // Наш современник. 1988. № 4. С. 160.

вида или общности); б) *оценочное суждение* (понятие) как логическая форма осознания и фиксации результата оценочного отношения.

Оценка как аксиологическая категория и представляет собой *единство оценочного отношения* (оценка-процесс) и *оценочного суждения* (оценка-результат).[71]

В таком понимании оценка как определение положительной или отрицательной значимости объекта для субъекта и входит в структуру ценности как ее первая ступень и основание. Но поскольку и целостная оценка на уровне социума становится общезначимой и функционирует лишь в словесной форме, то оценочное суждение («Пейзаж прекрасен») нередко называют в литературе ценностным, а ценностное («Бог есть добро»), напротив, оценочным. Отсюда же и распространенное мнение о том, что оценка есть способ определения и выражения ценности и форма знания о ней. Действительно, одна и та же философская категория (скажем, «прекрасное», «доброе», «справедливое»), будучи оценочным понятием по отношению к объекту оценки, одновременно обозначает и соответствующую ценность (прекрасное, добро, справедливость). Но каков реальный способ бытия феномена, обозначаемого оценочным понятием «прекрасное», не говоря уже о «добре» и «справедливости»? Не может быть сомнения в том, что за этими же понятиями, употребленными в качестве предикатов оценочных суждений, стоят качественно различные явления как материальные носители ценностей различных типов и уровней. Например, «прекрасный, добрый, справедливый *человек*», «прекрасный *пейзаж, обед*» (добрый, справедливый?). Явно нет, но зато: «прекрасный, добрый, справедливый *поступок*». Если эстетическое понятие «прекрасное» в этом смысле универсально и может быть отнесено как к субъекту, так и к любому объекту, то, скажем, морально-правовые понятия «добрый» и «справедливый» применимы лишь к человеку и межчеловеческим отношениям, т. е. в ценностных ситуациях, а не просто в оценочных актах определения значимости объекта. При этом «добро» и «зло», будучи понятиями ценностного уровня, могут применяться и в качестве оценочных, но только по отношению к человеку. Понятия же «хорошо» и «плохо» применимы и к человеку, и к предмету, но только как оценочные, т. е. субъект-объектные, ценностными они уже не являются. Наиболее широко применяются понятия «прекрасное» — «безобразное», которые могут быть используемы и в ценностных, и в оценочных суждениях. Эти терминологические

---

[71] Данная концепция специфики и структуры оценки впервые изложена автором настоящей монографии в статьях: Выжлецов Г. П. 1) Оценка как аксиологическая категория // Вопросы философии и социологии. Вып. 4 / Под ред. Г. А. Подкорытова. Л., 1972; 2) Генезис оценочного сознания // Вопросы философии и социологии. Вып. 6 / Под ред. А. М. Плотникова. Л., 1973.

сложности усугубляются еще и тем, что оценка действительно входит в структуру ценности, но только как определение значимости ее объекта-носителя. Поэтому нужно иметь в виду, что за оценочным суждением всегда стоит субъектно-объектное отношение, а за ценностным — межсубъектное. Ценностные категории, в отличие от оценочных, имеют качественно иное содержание и соответственно структуру.

2. ЦЕННОСТЬ КАК ЯДРО КУЛЬТУРЫ

> Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка.
>
> *Н. О. Лосский*

> Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры.
>
> *П. А. Сорокин*

Проблема определения ценности. Множество подходов к определению специфики и содержания ценностей располагаются так или иначе между крайностями *субъективно-релятивистских* и *объективно-абсолютистских* концепций.

Первую из них называют также «психологизмом», или «натурализмом», в аксиологии, поскольку ее представители выводят ценность из биопсихологической природы человека, считая индивидуальные желания, потребности и интересы исходным и единственным источником ценностей, а их переживание человеком — основным способом их бытия. Ценность, с этой точки зрения, есть лишь «факты чувства, желания, удовлетворения, решения, и для них нет места в мире вне центров опыта».[72] А поскольку все эти субъективно-эмоциональные акты, наряду с удовольствием, наслаждением, инстинктом, импульсом, предпочтением и выбором, группируются вокруг категории «интерес», то *ценность* здесь и определяется как *предмет любого интереса*, предпочтения и оценки. Высшей же ценностью представляется «объект всеохватывающей и гармоничной системы интересов».[73]

Подобные взгляды разделяют все позитивистские концепции ценности, особенно неореализм, прагматизм и эмотивизм. Основоположник неореализма Р. Б. Перри прямо называет свою позицию в аксиологии «био-» или «психоцентризмом». Близка к названным концепциям и аксиологическая концепция атеисти-

---

[72] Parker D. H. The Philosophy of Value; Ann Arbor (Univ. of Michigan Press). 1957. P. 210.

[73] Perry R. B. General Theory of Value. N. Y., 1926. P. 659.

ческого экзистенциализма А. Камю и Ж.-П. Сартра, считающих основой ценности акт индивидуального выбора свободной личности, что, по их мнению, только и может служить основой гуманизма. Естественно, с этой точки зрения все ценности относительны, субъективны, и никаких объективных, тем более абсолютных ценностей, нет и быть не может в принципе. Однако если Камю, Сартр и их последователи исходят в определении ценности только из личной свободы, то представители христианского экзистенциализма, прежде всего Г. Марсель и К. Ясперс, вынуждены искать средства примирения и компромисса между субъективизмом индивидуального выбора ценностей и божественным объективизмом в объяснении их природы. Этот компромисс определяется тем, что человек не выбирает ценностей, поскольку они трансцендентны, но признает их в качестве установок для своего поведения.

Вторая, объективистская, группа аксиологических концепций делает навстречу своему оппоненту — субъективизму более решительные и содержательные шаги, что понятно, поскольку она вынуждена как-то объяснять влияние на людей и функционирование среди них абсолютных, фактически потусторонних ценностей. *Ценности*, с их точки зрения, объективны и абсолютны и *представляют собой идеальные сущности*, которые находятся за пределами реальности, вне пространства и времени и фактически противостоят реальному бытию. Эти априорные и трансцендентные ценности не зависят, естественно, от человека, его сознания и опыта, представляя для людей лишь абсолютные принципы общезначимости и долженствования. Такова, например, уже упоминавшаяся позиция неокантианства, по которой реальный мир состоит из бытия и ценностей, а объединяются они лишь в мировоззрении, придавая тем самым смысл самой человеческой жизни. При этом субъект связан с ценностью, например в оценке, а соединение ценности с объектом приводит к благу. Разрыв между ценностями и реальным миром наиболее глубок, по мнению Г. Риккерта, в современной нравственной культуре. «И потому задача философии заключается в том, чтобы найти третье царство, которое объединило бы обе части, до сих пор рассматриваемые раздельно. Иначе философия не даст истолкования смысла жизни, т. е. мировоззрения».[74]

Подобное наведение мостов между идеальным миром ценностей и реальной действительностью стало фактически главной задачей феноменологических и персоналистско-антропологических концепций. По мнению М. Шелера, например, человек занимает в Космосе особое место именно благодаря связи с ценностями, которые буквально пропитывают весь мир как космические начала. Эти ценности представляют собой объективные качественные феномены, обладающие в-себе-бытием, всеобщие,

[74] Риккерт Г. О понятии философии// Логос. 1910. Кн. 1. С. 43.

вечные и нематериальные, они не зависят не только от человека, но и от своего объекта-носителя. Ценность дружбы как таковой, например, нисколько не изменится оттого, что кто-либо из друзей может оказаться предателем. Но хотя эти ценности находятся вне отношения субъекта к объекту, они раскрываются человеку в интуитивном видении и через «структуру переживания ценности». Благодаря этому личность индивидуальная или «совокупная» (церковь, государство) составляет центральное ядро «царства ценностей», что и позволило Шелеру назвать свою концепцию «этическим персонализмом».

Позиция Н. Гартмана, развивающего феноменологическую аксиологию М. Шелера, изначально отличается тем, что он исключает Бога как источник ценностей, вводя идеальный мир в качестве сферы их обитания, противостоящий миру реальному. Человек не может влиять на ценности, представляющие собой «космос в космосе», он только слышит их зов как зов идеального мира в «чувстве ценности», «априорной интуиции» и «ценностном сознании». Он является, таким образом, гражданином двух миров — реального и идеального, становясь посредником между ними. Не имея влияния на сами ценности, человек пытается следовать им, реализуя их в своей жизни, что вызывает «ценностный ответ» и «ценностные реакции», определяющие целевую деятельность человека и вместе с тем большинство его проблем и трудностей. «Связующим пунктом двух миров — аксиологического и онтологического — является человек... Остальные существа глухи к зову идеального», — пишет Н. Гартман в своей «Этике», и такая нравственная ценность, как совесть, например, есть «голос из другого мира, из идеального мира ценностей».[75]

При всей обстоятельности и оригинальности этих концепций и сходных с ними, включая, например, неотомизм, в них для нашего времени слишком много необязательного формализма, что делает их практически неприменимыми в анализе социокультурной и духовной ситуации в современном мире и тем более в России. Более содержательными в этом плане представляются аксиологические учения русских философов рубежа XIX—XX вв. и особенно общеаксиологическая теория Н. О. Лосского. Она является наиболее обобщенной и разработанной, учитывающей к тому же самые представительные концепции как западные — в частности М. Шелера, Н. Гартмана, В. Штерна, так и русские — прежде всего В. С. Соловьева и С. Л. Франка. Концепция Лосского сознательно направлена на преодоление крайностей субъективизма и абсолютизма в аксиологии. С одной стороны, по его мнению, человеческие желания, влечения и стремления не источник ценностей, а лишь их следст-

[75] Цит. по: Проблема ценности в философии / Отв. ред. А. Г. Харчев. М.; Л., 1966. С. 203, 213.

вие, чувства же «суть одежды, в которых объективные ценности появляются в сознании».[76]

С другой стороны, за пределами реальности находятся не ценности, а Божественная или Абсолютная полнота бытия, она же Абсолютная предельная самоценность как подлинная конечная цель деятельности всякого существа, в которой уже нет деления на бытие и ценности. Она и является источником ценностей. Но только источником. Реальным условием возможности ценностей в «составе мира» является индивидуальное бытие «субстанциальных деятелей» от электрона и атома до человека и общества. Их жизнь как целеустремленная творческая активность и направлена на достижение Абсолютной полноты бытия в Царстве Божием. Ценности появляются и существуют только в соотношении с этим Царством. Однако реализуются в нем лишь абсолютные ценности, которые в сфере «психоматериального бытия» принципиально недостижимы. Здесь, в среде взаимодействия обособленных и разобщенных «субстанциальных деятелей», которую Лосский называет еще и «царством вражды», возможны лишь относительные или производные ценности. Главная трудность, по Лосскому, состоит в определении «первичной сверхмировой» абсолютной положительной ценности, поскольку это Бог как абсолютная полнота бытия, «сама в себе имеющая смысл», и в ее определении может быть «только указание на первичное начало».[77] Но и производная ценность, во-первых, выходит за пределы противоположности субъекта и объекта и, во-вторых, связана не просто с субъектом, а именно с жизнью субъекта как «целестремительной», для-себя-сущей активности. Поэтому производная «ценность есть бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее».[78] Как отмечает Лосский, органическое единство бытия и значения делает ценность «новым аспектом мира», отличным от составляющих его элементов, а переживание — лишь ее данность сознанию. При этом значение «есть *идеальный* аспект ценности», а сама она, например, «исполняемая ария, построенный храм, совершаемый поступок есть ценность идеально-реальная». Не случайно Лосский называет свое учение о ценностях «онтологической, идеал-реалистической аксиологией».[79] Абсолютная полнота жизни как подлинная и конечная цель человеческого существования есть по сути недостижимый на земле идеал, хотя Лосский и не употребляет этого слова.

---

[76] Лосский Н. О. Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 259.
[77] Там же. С. 286.
[78] Там же. С. 287.
[79] Там же. С. 287, 308.

Он называет его также Царством Духа или Мировым Духом как «условием возможности Царства Божия».[80]

Для последующего развития общей аксиологии важно отметить в учении Лосского три основных момента. Во-первых, включение в состав ценности соответственно бытия, переживания, значения и идеала в отличие от концепций, сводящих ценность лишь к одному из этих элементов.

Во-вторых, и это главное, они входят в содержание и структуру ценности не как рядоположенные, а иерархично целеустремленные от бытия к идеалу, что, собственно, и делает их элементами ценности.

И, в-третьих, только такое, не статичное, а внутренне напряженное, динамичное функционирование ценностей в эволюции всего сущего к абсолютной полноте жизни и определяет их в качестве основания и ядра человеческой культуры.

Таким образом, даже краткий обзор наиболее значительных аксиологических концепций показывает, что из всех явлений, связанных так или иначе с ценностями, к определению их специфики имеют отношение лишь такие, как *«значимое»*, *«желаемое»*, *«должное»*, *«норма»*, *«цель»* и *«идеал»*, в отличие, скажем, от понятий «отношение» или «переживание», неспецифичных для ценности. Но если для неокантианства, например, значимость, оторванная от своего объекта и от реальности, сама как таковая есть ценность, то в марксистской литературе ценностью объявлена значимость объекта для удовлетворения потребности субъекта, а у Лосского, как мы видели, она является посредником между бытием и идеалом. Ценность же как должное, норма, цель и идеал в разных концепциях предстает в виде и мирового духа, и бога, и социального идеала, например коммунизма. Поэтому важно установить, в каком качестве каждый из этих элементов входит в содержание и целостную структуру ценности и, главное, что именно определяет это их место в ней? А это зависит, в свою очередь, от источника ценности и, как следствие, от способа их бытия и функционирования. «Ценности, — писал Н. О. Лосский, — возможны лишь в том случае, если основы бытия *идеальны* и притом *духовны*».[81]

Действительно, что бы ни понималось под Царством Духа, каков бы ни был его источник, понятно, что речь идет о *духовном потенциале бесконечной вселенской жизни*, проявляющемся в человеке именно через мир его ценностей. Ценности и отделяют человеческую жизнь от биологического существования, а сознание своего отличия от окружающего мира служит посредником между ними. В этом смысле в человеке соединены три сокровенные тайны бытия: Жизнь — Сознание — Ценность; последняя в конечном счете и определяет собственно че-

---

[80] Там же. С. 275—276, 301.
[81] Там же. С. 285.

ловеческий смысл его существования. Но какой бы идеальный, духовный и потусторонний источник ценности ни имели, судить о них и тем более изучать и сознательно использовать их мы можем, естественно, только по их проявлению в земной человеческой жизни, которая всегда общественна, ибо человек может быть человеком только среди других людей. Какую бы ценность мы ни взяли, от стоимости как основы цены товара до любви и веры в Бога, любая из них является не чем иным, как выражением, реализацией и регулятором межчеловеческих, межсубъективных отношений в самом широком смысле слова.

Ценность как проявление и реализация межсубъектных отношений.[82] Понятно, что ценности связаны прежде всего с человеком, вне и без которого они просто не имеют смысла. Но таким субъектом является и природа как источник жизни вообще, включая человеческую. Не в том ли причина всех бед человечества, что люди относились и относятся до сих пор к ней лишь как к объекту удовлетворения своих потребностей? Насилие человечества над природой — это не только искалеченная «окружающая среда», но и подверженное излишествам и болезням собственное тело, а значит, и душа. Природа — источник здоровья, цивилизация — причина болезней, так можно представить одну из парадигм мирового гуманизма. Природа едина и насилие над одной ее частью неизменно отражается на другой — самом человечестве. В этом суть философских проблем экологии, ибо никакие призывы к бережному отношению и сооружению очистных сооружений, даже если они и будут услышаны, ничего в принципе не изменят, пока природа не станет для человека равноправным и самоценным субъектом ценностных отношений. Именно таким отношением к природе и отличается, например, крестьянство от других социальных слоев. Поэтому отрыв крестьянина от земли является для него разрывом ценностных отношений и подлинной трагедией утраты своей человеческой сути и смысла жизни, ибо он не просто работает на земле, он живет ею в прямом и переносном смысле. Специальная разработка аксиологических проблем экологии может, бесспорно, оказать ей незаменимую методологическую помощь.

Итак, рассмотрение специфики, содержания и структуры ценности с позиции предлагаемой межсубъектной концепции следует начать с введения ее первого элемента — *субъекта ценности*. Это, во-первых, *природа* как источник и условие бесконечной вселенской жизни и ее духовного потенциала, выступающая в качестве самоценного субъекта, а не только условия и среды межсубъектных отношений.

[82] Основные положения межсубъектной концепции специфики и структуры ценности впервые изложены автором в канд. дис. «Познание и оценка искусстве слова» (Л., 1973).

Во-вторых, *человек* и любая *социальная общность*: семья, социальная группа, класс и его партия, народность, нация, государство, общество. Отдельный человек в этих отношениях предстает как индивид, личность, гражданин, представитель профессии, исполнитель той или иной социальной роли, член определенной социальной группы, например семьи и соответствующих родственных взаимосвязей. На них наслаиваются также отношения межличностные, межвозрастные, межполовые, межнациональные. Все это множество разнообразных отношений складывается не само по себе, а, как правило, по поводу какого-либо объекта-посредника, становящегося их носителем.

Вторым исходным элементом является, таким образом, *объект-носитель ценности*. Это, во-первых, *природа* не только как источник жизни, самоценный субъект и среда обитания, но и как непосредственный объект-посредник межчеловеческих отношений.

Во-вторых, им может быть лишь такое явление, факт, событие, идея, которые приобретают в процессе оценки их субъектом *положительную* или *отрицательную значимость*. Эта значимость и делает объект оценки носителем соответствующих экономических, политических, правовых, моральных, нравственных, религиозных или эстетических ценностей. Сам этот объект, будучи носителем «значимого взаимодействия» (П. А. Сорокин), получает тем самым статус *материальной ценности*, как, скажем, здание «построенного храма» в вышеприведенном примере Н. О. Лосского. А вот «исполняемая ария» и «совершаемый поступок» относятся уже соответственно к художественной и моральной ценностям. Но значимость, будучи сама по себе *целью* оценки, становится *средством* для применения *нормы* (должного) как ее критерия. Норма, в свою очередь, выступает средством для *идеала* как цели, включающей наряду с *должным* еще и *желаемое*.

Таким образом, объект-посредник отношений между субъектами становится *носителем ценности*, лишь получив социальную значимость на основе функционирующих в данном обществе норм и идеалов, которые наряду с ним также опосредуют эти отношения. Все остальные предметы, явления и факты, с которыми постоянно сталкиваются люди, в том числе и в отношениях между собой, ценностным статусом не обладают и к ценностям, естественно, не относятся. Суть объектов-носителей ценностей можно образно выразить словами героя романа И. А. Гончарова «Обыкновенная история» о том, что они представляют собой «вещественные знаки невещественных отношений». Кроме ценных и полезных самих по себе предметов в качестве носителей ценности выступают и знаки-символы, например, цветы, герб, знамя, флаг, обручальное кольцо, воинские знаки различия, денежные знаки, собственная полезность которых несоизмерима с их социальной значимостью. «Лишенное

своего значимого компонента „Государство" Платона становится материальным объектом (книгой) с определенными физическими и химическими свойствами. Ника Самофракийская оказывается не более, чем куском мрамора... Девятая симфония Бетховена состоит из комплекса звуков, т. е. воздушных волн различной длины и амплитуды. Национальный флаг становится просто куском материи, привязанным к палке... Короче, без компонента значения все социокультурные явления становятся чисто физическими или биологическими».[83] Но эта значимость объекта-носителя еще далеко не вся и не сама ценность, а лишь ее основание. Из двоякой природы такого основания и проистекает неизбежная полярность ценностных противоположностей (добро — зло, прекрасное — безобразное).

Структура ценности. Ценность несводима ни к значимости как своему основанию, ни к норме либо идеалу, а является единством значимого и должного, средства и цели, сущего и идеала. Она представляет собой не просто необходимую и должную, но и желаемую цель, становящуюся идеалом и участвующую тем самым в обратном нормативно-регулирующем воздействии на межсубъектные, межчеловеческие отношения, а через них и на социальную практику. Ценность, таким образом, имеет сложную многоуровневую структуру, которая выглядит следующим образом (см. схему 1):

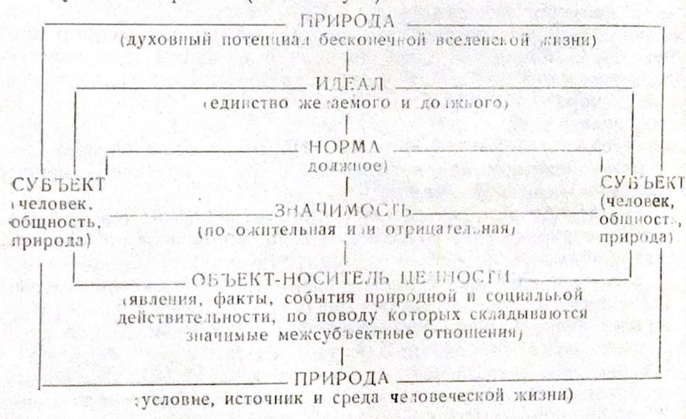


Схема 1. Структура ценности

Межсубъектные отношения, как видим, опосредованы на соответствующих уровнях природой, объектом-носителем, его значимостью, нормой и идеалом, которые взаимосвязаны и взаимообусловливают друг друга. Реально же любой из этих уровней может выйти на первый план в качестве самостоятельной ценности, что в действительности чаще всего и происходит, приводя в замешательство теоретиков. Однако взаимосвязь и взаимовлияние этих уровней, их пронизанность идеалом, сколь бы ничтожно малой она ни была в иных случаях, никогда не опускается до нуля, так как в конечном итоге опосредует отношения между людьми.

[83] Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 201.

Таким образом, *ценностные отношения* в отличие от оценочных — это в широком смысле межчеловеческие, межсубъектные отношения по поводу объектов-носителей ценности, их значимости, нормы и идеала, в которых воспроизводятся, воплощаются и реализуются ценности соответствующего уровня. Ценностные отношения в узком смысле есть не что иное, как *переживаемое людьми воплощение идеалов.* «Идеал не становится лучше, когда он реализуется. Если бог понимается как идеал, то ошибочно утверждать, что его совершенство включает в себя его существование. Он нисколько не менее совершенен, будучи несуществующим».[84] Все человеческие проблемы в том и состоят, что идеалы осуществляются только самими людьми и не в идеальном мире. Это означает, что фактически в каждой жизненной ситуации соответствующие ценности воссоздаются вновь и вновь или, точнее, творятся заново каждым поколением и каждым человеком, и в этом их *уникальность* и *неповторимость.* Но в любом случае добро остается добром, а любовь любовью, и благодаря этому они *универсальны* и *всеобщи.* Единство уникальности и всеобщности в функционирующих ценностях и делает их *общечеловеческими.*

Основные свойства ценностей. Эти свойства следуют, естественно, из их специфики, содержания и структуры.

1. Исходная особенность ценностных отношений прежде всего в том, что они включают в себя не только должное (норму, императив), но и *желаемое*, связанное с добровольным, свободным выбором, душевным стремлением. Причем имеется в виду не просто конкретно желаемое явление, а то, что *достойно желания* («*desirable*», или «*wünschenswert*» в западной аксиологии). Желание, добровольный выбор связаны с чувством удовольствия, радости, душевного подъема и являются переживанием реализации идеала как цели стремления. Наиболее ярко это свойство ценностей проявляется в экстремальных ситуациях: «Солдат хочет умереть на поле битвы, ибо в победе отечества торжествуют победу его высшие желания. Мать отдает ребенку то, что она отнимает от себя самой».[85]

2. Ценности поэтому выражают такие отношения между

[84] Perry R. B. General Theory of Value. P. 250.
[85] Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 276—277.

людьми, которые не разъединяют, не отчуждают человека от других людей, от природы и от самого себя, а, напротив, *объединяют*, собирают людей в общности любого уровня: семью, коллектив, народность, нацию, государство, общество в целом, включая, как говорил П. А. Флоренский, в это единство человечности весь мир.

3. Отсюда следует, что ценностные отношения являются для людей не внешними и принудительными, а *внутренними* и *ненасильственными.* Не случайно, как пишет Дж. Оруэлл в своей антиутопии «1984», «заповедь старых деспотий начиналась словами: „Не смей". Заповедь тоталитарных режимов: „Ты должен"»,[86] не принимая в расчет, что ценности нельзя навязать силой. Нельзя заставить любить, быть честным, счастливым. Можно имитировать внешние проявления любви, радости, можно заставить не воровать, жить с нелюбимым человеком, но принудить испытывать при этом чувства любви, счастья и радости или раскаяния просто не удастся. «Можно принудительно и формально причислить человека или целое множество людей к какому-нибудь государству. Можно наказывать и казнить людей за формально совершенную измену. Но заставить человека любить какую-нибудь „страну" как свою родину или быть националистом чужой ему нации — невозможно. Любовь возникает сама; а если она сама не возникает, то ее не будет; она невынудима; она есть дело... внутренней свободы человеческого самоопределения».[87]

Теперь известно, что на воротах Соловецкого лагеря висел лозунг: «Железной рукой загоним людей к счастью». И не он ли был вложен в монолог Бармалея из кинофильма «Айболит-66»: «Я вас всех сделаю счастливыми, а кто не захочет — в бараний рог сверну, в порошок сотру и брошу акулам». Желающие осчастливить весь род людской или как минимум свой народ, видимо, не скоро еще переведутся. А один из главных уроков истории и особенно XX в. в том и состоит, что на 90% причиной всех войн, бед и трагедий человечества как раз и является практическая реализация проектов лучшего общественного устройства и социального прогресса, во имя которого М. Лютер, например, освободил в свое время каждого отдельного человека от личной моральной ответственности за войну и ее последствия, взяв ее на себя.

4. Подлинными ценностями, например, совестью, любовью или мужеством, *нельзя завладеть с помощью силы, обмана* или *денег,* отобрать их у кого-либо так же, как власть или богатство. Можно, конечно, захватить носитель ценности, скажем, обручальное кольцо или знамя, но насильно мил не будешь и с трофейным знаменем в атаку не пойдешь, а надев генеральские погоны, полководцем не станешь. Материальный носитель ценности есть лишь ее признак, и оторванный от своей ценностной основы он теряет всю социальную значимость и волшебную силу. Например, варвар Одоакр, низложивший в 476 г. последнего западноримского императора Ромула Августула, не смог присвоить императорские регалии: «Он отослал их в Константинополь... восточно-римскому императору Зинону. Победитель знал, что делал... Италия... сама по себе представляет только совокупность земель и по праву войны оказывается добычей варваров. Но вот *знаки* упраздненной власти над исчезнувшей империей... нельзя приобщить к добыче, ибо значение этих знаков превышает сферу реальности и причастно сфере долженствования»,[88] т. е. ценностей.

[86] Оруэлл Дж., Далош Д. 1984. 1985. Романы. М., 1991. С. 239.
[87] Ильин И. А. Путь к очевидности. С. 221.

5. Ценности, т. е. наличие или отсутствие отношений ценностного уровня, *логически* и *научно доказать невозможно.* Московский писатель Л. Жуховицкий, например, в эссе «Цена любви»[89] вспоминает о своей безуспешной попытке ответить на просьбу юной студентки «доказать ценность любви». Действительно, как доказать, что такое любовь и есть ли она вообще? Есть Бог или нет Бога? Для того, кто верит и любит, есть Бог и есть любовь, а кто не верит и никогда не любил, для того ни Бога, ни любви просто не существует. И любая наука и логика бессильны доказать обратное.

Благодаря вышеназванным свойствам общечеловеческие ценности, какими бы неосязаемыми они ни казались, образуют в структуре социального субъекта (личности, социальной группы, народа) тот ценностный стержень, который делает человека сильнее любого оружия. Нет этого стержня, и человек или целый народ перестают быть самими собой. Здесь, кстати, находится ключ к ответу на вопрос, почему герои революции и гражданской войны возводили на себя самые нелепые обвинения в репрессивных процессах 30—40-х годов. Вот как, например, показал эту логику самоотчуждения А. Кестлер, автор антиутопии «Слепящая тьма», в диалоге бывшего наркома и члена ЦК Рубашова с офицером-монархистом из соседней камеры:

«Рубашов: *Капитулирую.*
Офицер: *Я бы лучше удавился... Неужели вам совсем наплевать на честь?*
Рубашов: *У нас с вами разные взгляды на честь.*
Офицер: *Честь — это верность своим идеалам.*
Рубашов: *Честь — это полезность делу без гордыни.*
Офицер: *Честь — это никакая не полезность, а порядочность.*
Рубашов: *Объясните значение слова порядочность.*

[88] Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 110—111.
[89] Новый мир. 1986. № 8.

Офицер: *Все равно не поймете.*

Рубашов: *Мы заменили порядочность полезностью*.[90]

Естественно, что подобные замены происходят, как правило, не в экстремальных ситуациях, в них они лишь наиболее четко проявляются, но они-то и приводят, рано или поздно, к социальным потрясениям и сменам общественного строя. Народы же выдерживают подобные эксперименты над собой, и люди в массе своей остаются людьми только потому, что глубинные основы народной жизни определяются, несмотря ни на что, ценностными отношениями.

Отчуждение как антипод ценности, которая, как мы видели, всегда полярна. Если, скажем, добро и красота — общепризнанные ценности, то есть ли основания отказывать в ценностном статусе злу и безобразию? Этот вопрос и является по сути центральным в дискуссии о существовании и статусе так называемых «отрицательных», или «негативных», ценностей.

Концепции, которые за основание ценности принимают значимость в любом из ее вариантов, вводят понятие «отрицательной» ценности можно сказать автоматически, но вынуждены при этом к самой ценности добавлять эпитет «положительная». Те же, кто выводит специфику ценности из нормы, цели или идеала, столь же естественно считают ценность только положительной, а ее противоположность для них есть анти- или неценность. Вопрос этот не просто терминологический, ибо провозглашение абсолютного добра, Бога, скажем, лишает такого же статуса зло, поскольку не может быть двух абсолютных начал, но тогда теряется сам смысл его как антипода добра. Н. О. Лосский, например, широко использующий понятия «положительной» и «отрицательной» ценностей, выходит из трудного положения, считая зло в самом широком смысле слова (болезнь, безобразие, ненависть) лишь препятствием на пути «нормальной эволюции» к абсолютному добру в царстве Божием, где, понятно, никаких отрицательных ценностей не может быть и в помине. Но если ценность включает в себя наряду с идеалом и значимость, которая может быть отрицательной, значит ли это, что антипод ценности заложен в ней самой?

Дело здесь в том, что положительную или отрицательную значимость имеет не сама ценность, а лишь ее объект-носитель и притом на оценочном, субъект-объектном уровне, а не на ценностном — межсубъектном. В самом деле, может ли любой объект, вещь, орудие труда быть злым или добрым? Явно нет. Например, топор, которым Раскольников убил старуху-процентщицу, мог быть хорошим или плохим по качеству, красивым или безобразным по внешнему виду, но злым оказался лишь сам Раскольников как субъект ценности и прежде всего по отношению к самому себе. Через старуху-то он смог переступить,

[90] Кестлер А. Слепящая тьма // Невз. 1988. № 8. С. 117—118.

но не через себя. Поэтому и пришлось признать, что убил он *лишь себя самого, а старуху, выходит, не иначе, как сам дьявол.* Поскольку добро как моральную ценность нельзя сводить только к идеалу или тем более к значимости, она есть их единство, отражающее определенный тип взаимоотношений между людьми, ибо добрым или злым может быть человек или его поступок, но не предмет, с помощью которого совершено доброе или злое действие. Предмет этот может иметь лишь положительную или отрицательную значимость, определяемую и фиксируемую в оценке.

Обыденное же сознание при отражении ценностных отношений нередко по законам своего комплексного мышления, во-первых, подставляет материальные объекты, их свойства и отношения на место идеальных ценностей, понимая, например, под «добром» материальную вещь («нажить добро», «чужое добро»). И, во-вторых, главное, как только один из субъектов в той или иной ситуации будет подменен объектом или станет играть роль объекта, произойдет разрыв ценностного межсубъектного отношения, и оно превратится в оценочное субъект-объектное. При этом, как правило, один из самоценных субъектов превращается другим субъектом в *объект* манипуляций, в средство для достижения своих целей, независимо от того, идет ли речь об отношениях власти и народа, общества и личности, государства и гражданина, хозяина и работника или, скажем, о межличностных отношениях в браке по расчету. Например, в системе личность — общество (гражданин — государство) достаточно превратить человека из уникальной и неповторимой личности в «члена коллектива», «ударника пятилетки», «прораба перестройки», «фактор ускорения» и т. д., как с ним можно делать все, что угодно, и это будет оправдано на уровне норм самой высокой морали, принятой, естественно, в данном обществе.

Разрыв ценностных межсубъектных отношений и представляет собой источник и основу *отчуждения человека* от других людей, от самого себя, от общества и природы. Злое и безобразное — это не «отрицательные» или «негативные» ценности, а виды *отчуждения*, которое и есть подлинный антипод ценности. В понятие «ценность» изначально, даже этимологически, заложен положительный смысл: ценность есть то, что мы ценим, чего желаем, к чему стремимся и что хотим осуществить. Понятие «отрицательной ценности» так же бессмысленно, как «горячий лед» или «круглый квадрат». Любые определения от противного, типа «антиценности», бессодержательны, хотя и распространены в литературе. Да, отрицательная значимость входит в структуру ценности, но на субъект-объектном, оценочном уровне. Ценностью становится положительная значимость, отрицающая свою противоположность в норме, цели и идеале, исторически воплощаемом в социокультурной практике. Иными

словами, ценность включает в себя в снятом виде не только наиболее общие виды межсубъектных отношений (идеальные и духовные ценности), но и значимости их материальных носителей (материальные ценности), по поводу которых, как своего основания, и складываются генетически и исторически эти отношения. Например, «благо» как одно из первых ценностных понятий в истории культуры включает в себя «добро», отрицая тем самым «зло» как его противоположность и становясь идеалом межчеловеческих отношений в единстве желаемого и должного, нормы и цели, а его носителем является положительная значимость ставших «добрыми» вещей, людей, их поступков и отношений.

Отчуждение как разрыв ценностных отношений и превращение одного из субъектов в объект — это *антипод ценности* равного с ней уровня. А это означает, что зло — такая же категория морали, как и добро, а безобразное — эстетическая категория наряду с прекрасным. Поэтому суждение «убийство — зло» такое же ценностное суждение, как и «Бог — абсолютное добро». Отчуждение является источником разобщенности, ненависти и вражды как основных признаков несвободы и рабства человека. «Источник рабства всегда есть объективация... отчуждения. Это есть рабство во всем — в познании, в морали, в религии, в искусстве, в жизни политической и социальной. Прекращение рабства есть прекращение объективации»[91] и установление подлинно свободных ценностных отношений — как переход из мрака отчуждения в мир культуры.

Культура как осуществление ценностей и основа цивилизации. Бесчисленное множество определений «культуры», начиная с появления этого понятия в XVIII в., располагается в диапазоне от самого широкого — культура есть все, что создано человеком, в отличие от природы, до самого узкого, сводящего ее к культуре художественной. И все подчеркивают так или иначе ее искусственное, собственно человеческое происхождение.

Стоит учесть, однако, что изначально в понятие культуры (от лат. *«cultura»* — обработка, возделывание) заложен смысл не противопоставления природе, а *облагораживания* ее, начиная с возделывания земли (от лат. *«agricultura»* — земледелие; греч. *«agrocultura»* — полеводство, от *«agros»* — поле). Не случайно это понятие и сегодня используется в сельскохозяйственной терминологии от «культивации» до «посевных культур».

Второй источник понятия культуры — это внутреннее таинство и сокровенность *культа* (от лат. *«cultus»* — почитание), закрепленного в архетипах «коллективного бессознательного» (К. Г. Юнг) и передаваемого из поколения в поколение. Причем передача эта осуществляется не только в общезначимых

---

[91] Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 52.

образах мифов, преданий, нравов и обычаев, но и в генетически закрепляемых через смену сотен и тысяч поколений уникальных особенностей отдельных представителей человеческого рода, значительно превышающих средние возможности человека. Речь идет о редчайших проявлениях того, что мы называем *божественным даром* гениального ума, художественного вкуса, музыкального слуха, природной доброты и силы. Гении, как и великие злодеи, — это дар природы, общество только развивает или нейтрализует его. Смена поколений — дело природы, а освоение и передача новым поколениям достижений культуры как высших уровней облагораживания любых сфер и носителей жизни — задача человеческих сообществ.

Таким образом, что бы ни понимать под культурой, ее исходные начала неизменно определяют ее специфику. *Культура в сущностном ее смысле — это высшая степень облагороженности, одухотворенности и очеловеченности* природных и социальных условий жизни и человеческих отношений, *освоенная живущими и переданная последующим поколениям*. Что такое, например, добро, мир, любовь, красота и справедливость, как не высший уровень такой облагороженности и одухотворенности, передаваемый будущим поколениям и определяющий в конечном итоге отношения человека к самому себе, природе и обществу? Г. Риккерт, например, и определяет культуру как «процесс реализации всеобщих социальных ценностей в течение исторического развития».[92] И для С. Л. Франка культура есть «совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей».[93] А по мнению Ф. Знанецкого, одним из первых применившего теорию ценностей в социологии, образующие мир культуры ценности представляют собой первичные факты человеческого опыта, через которые только и можно понять внутренние закономерности развития и функционирования общества.

Иными словами, аксиологический подход к объяснению специфики и содержания культуры позволил объединить ее бесчисленные свойства вокруг понятия ценности. Ибо ценности и определяют изнутри, из глубин индивидуальной и социальной жизни то, что мы называем культурой народа и общества, и именно так *ценности* становятся *ядром* этой *культуры*. *Культура сохраняет единство нации, государства и общества*, так как *она определяется степенью осуществления ценностей* и реализации ценностных отношений во всех сферах человеческой жизнедеятельности, и потому *культура* каждого народа, каждой нации *первична* по отношению к ее экономике, политике, праву и морали. Тем более, что в любой из этих сфер сущест-

---

[92] Риккерт Г. Философия истории. С. 68.

[93] Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины / Сост. и подг. текста А. А. Яковлева. М., 1991. С. 177.

5 Заказ № 204

вует *предел* проникновения в них высших духовных ценностей, который мы и называем культурой экономической, политической, правовой или моральной. И только в нравственности, религии и искусстве, как сферах собственно духовной культуры, духовные ценности могут быть воплощены практически безгранично. Поскольку *культура* есть *практическая реализация общечеловеческих* и *духовных ценностей* в *людских делах и отношениях*, то неразвитость ценностного сознания и является одним из главных признаков кризиса культуры и самого общества.

Ценностный подход позволяет преодолеть также и самое, пожалуй, большое недоразумение в отношении культуры — представление об ее отрыве от природы, что равносильно лишению корней плодоносящего дерева. Даже З. Фрейд, один из немногих открывший глубинные природные истоки человеческой сущности, оказался под влиянием этого заблуждения. Культура, по Фрейду, есть вся сумма «достижений и институций, отличающих нашу жизнь от жизни наших предков из животного мира и служащих двум целям: защите человека от природы и урегулированию отношений между людьми».[94] Вторая из названных функций действительно осуществляется ценностями культуры, а вот первая ей приписывается явно ошибочно. Это рецидив все того же пансциентистского менталитета. Ибо защищать человека нужно не от природы, а от общества, в том числе и саму природу, что, собственно, только культуре и по плечу. Но для этого и саму культуру нужно освободить и оградить от того, что ей не свойственно.

Развивая свое определение, З. Фрейд пишет: «Всякая культура вынуждена строиться на принуждении и запрете влечений».[95] Подобное включение в сферу культуры антигуманных, античеловеческих явлений, таких как орудия убийства, казни, тюрьмы, лагеря, преступность и насилие, довольно распространено и сегодня, в том числе среди специалистов-гуманитариев. Так, в одном из материалов еще «Ленинградской правды» под рубрикой «Охрана порядка» было опубликовано буквально следующее: «Истинная борьба с ней (преступностью. — *В. Г.*) возможна только при условии признания того факта, что преступность и насилие — часть современной культуры общества».[96] Но если это так, что же тогда относится к антикультуре?

Все вышеназванные явления, действительно, есть в обществе, но ведь само оно к культуре, увы, далеко не сводится. Поэтому стоит вспомнить о появлении в том же XVIII в. одновременно с культурой и такого модного сегодня понятия, как

[94] Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Избранное. Лондон, 1969. С. 280.

[95] Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 133.

[96] Каратаев О. Наука и преступность // Ленинградская правда. 1991. 15 марта.

«цивилизация» (от лат. *«civilis»* — гражданский, государственный), означавшего поначалу новый уровень развития культуры, разума и справедливости общества эпохи Просвещения в связи с победой буржуазных отношений. Однако с конца XIX в. вследствием краха буржуазно-просвещенческих иллюзий стало повсеместное, от Н. Я. Данилевского до О. Шпенглера, А. Тойнби и П. А. Сорокина, противопоставление «культуры» и «цивилизации». Для О. Шпенглера *цивилизация* — это перезревшая культура, которая утратила свой творческий потенциал, заменив его окостенелым формализмом, а душевный порыв — математическим расчетом. Культура, по Шпенглеру, — это «живое тело души», внутренний организм, «рожденный почвой» и связанный с нравственностью и этикой. Цивилизация же — лишь высохшая «мумия», застывший внешний «механизм», ориентированный на логику, на «интеллект в качестве душевной окаменелости вместо самой угасшей души». Ее первый признак — это «чувство отчужденности... тяжести, уничтожающей свободу творчества... вынужденность враждебно настроенного размышления». Поэтому «люди культуры живут бессознательно», «углубляясь внутрь», а цивилизованный «человек факта» живет, обращаясь «во внешнее, в пространство, среди тел и фактов». Из всех оставшихся сословий лишь крестьянин, связанный «корнями своими с самой почвой... является единственным *органическим* человеком... сохраняющимся пережитком культуры».[97] А поскольку, по словам Шпенглера, лишь больной ощущает свои члены, то проявившаяся в этот период философия культуры и забила тревогу. Аксиология же обнаружила, что кризис культуры и превращение ее в цивилизацию означает не уничтожение ценностей, а их *переоценку*, т. е. обнажение и обнаружение того факта, что еле заметная поначалу трещина превратилась в пропасть между культурой и цивилизацией сразу во всех сферах жизни общества. Этот распад общественного организма и разразился трагедией невиданных прежде мировых войн и революций. И процес этот далеко не закончен, наступление цивилизации продолжается. При этом все увеличивается число людей, видящих в этом не беду и трагедию, а, напротив, единственную панацею от них. В массовом сознании культура все больше подменяется цивилизацией и отождествляется с нею, особенно у нас в России. Жить «цивилизованно», как на Западе, становится пределом мечты уже для многих. И это не удивительно. Цивилизация сегодня — это поле полезности, технология удобства бытового, производственного и социального. Но высшие-то образцы этой технологии — уже сфера культуры бытовой, производственной и социальной. «Культура задает высшие ценности, жизненные смыслы, а цивилизация — технологию реализации ценностей, которая, к со-

[97] Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. С. 461—463.

жалению, может быть отчуждена от культуры».[98] Средством преодоления отчуждения могут быть только сами ценности, которые, будучи ядром культуры, функционируют и в цивилизации, но на другом уровне. В этом-то и суть проблемы.

В цивилизации ценности функционируют на уровне значимости и, максимум, нормы, что неизбежно ведет к отчуждению. Эти ценности-значимости и ценности-нормы становятся *целью* производственно-экономической, правовой и моральной деятельности, а природа, люди и их сообщества — *средством* ее достижения и, следовательно, *объектом* познания и воздействия. «Все силы ответственного свершения, — пишет М. Бахтин, — уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на услужение биологического акта».[99] Поэтому все негативные явления и продукты человеческой активности порождаются цивилизацией и являются ее неотъемлемыми последствиями. Гильотина и электрический стул — «достижения» цивилизации, и как бы ни были удобны и красивы знаменитые автомат Калашникова и истребитель МИГ — они всего лишь орудия убийства. Они действительно могут стать атрибутами культуры, но только в музее, как индейский боевой топор или вооружение средневекового рыцаря. А фактически ставшие музеями Бухенвальд или сожженную фашистами в первый день войны литовскую деревню Аблинга, на месте которой теперь мемориал деревянных скульптур-памятников ее жертвам, язык не поворачивается относить к культуре.

Для культуры же эти значимости и нормы лишь вынужденные и постоянно преодолеваемые средства на пути к идеалу духовной свободы человека как самоценного субъекта и высшей цели. Цивилизация опирается преимущественно на рациональное, рассудочное абстрагирование и в итоге — на материальные ценности. Культура же — на духовные ценности и духовную саморегуляцию. А вот целеполагание, как вторая из трех основных функций сознания, остается посредником между ними. Если не видеть этого, то, продолжая линию на конфронтацию цивилизации и культуры, можно сказать, что культура есть реализация высших ценностей, а цивилизация — совокупность норм. Но, во-первых, нормы входят в структуру любой ценности, и, во-вторых, сами нормы, выступая в качестве социальных ценностей, подразделяются на нормы-запреты, нормы-императивы и нормы-идеалы. В качестве регуляторов любой целесообразной деятельности нормы и становятся посредниками между внутренним и внешним, культурой и цивилизацией. Определяемая изнутри высшими духовными ценностями, культура выводит на первый план человека как самоценный субъект, заменяя императивы и запреты идеалами, а внешнее принуждение — внутренним стремлением. Естественно поэтому, что культура как подлинно человеческая мера всех вещей сегодня может быть только *внутренней основой цивилизации*, и этому нет разумной альтернативы. Общество может нормально функционировать лишь будучи *единством культуры и цивилизации* как последним гарантом стабильности и безопасности его дальнейшего развития. А что это реально означает для теории и практики, является уже проблемой функционирования ценностей как ядра культуры.

---

[98] Сагатовский В. Н. Диалог или взаимные обвинения? // Философские науки. 1989. № 12. С. 58.

[99] Бахтин М. М. Указ. соч. С. 123.

Глава III

ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТЕЙ И УРОВНИ КУЛЬТУРЫ

1. ПРОБЛЕМА ТИПОЛОГИИ И ИЕРАРХИИ ЦЕННОСТЕЙ

Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть осуществление новых ценностей.

Н. А. Бердяев

Проблема типологии и иерархии ценностей состоит в том, что завершенной и полной систематизации ценностей в литературе нет, и все попытки ее создания остались благими пожеланиями. И дело здесь не в множестве и различии аксиологических концепций, а в самом содержании проблемы. Действительно, если жизнь во Вселенной вечна и бесконечна, а человек смертен, конечен в пространстве и времени, то умирают ли вместе с ним и его ценности? Если да, то исчезает и сама проблема, а если нет, то что может быть *абсолютной* ценностью *относительной* жизни и человека, и человечества, во всяком случае земного? Поэтому здесь важны не конкретные варианты типологии, которых может быть сколь угодно много, а сами их *исходные принципы*. Имеется в виду, во-первых, связь ценностей с человеком, без которой они лишаются своего смысла. Можно сказать, что ценность и есть исходное условие и место встречи конечного человека с вечностью. Ценность в этом смысле выступает в качестве своего рода ступеньки в бессмертие. Если, в частности, оценка ведет из подсознания в сознание и социум, то ценность — из сознания и социума — в сверхсознание и сферу духа, хотя, конечно, с помощью сознания и через тот же социум.

Поэтому, во-вторых, важна и необходима не сама по себе классификация, а именно *иерархия ценностей*. Если ценность, действительно, есть посредник между человеком и не самим бы-

тием, а его высшим смыслом, то ценности и становятся ступенями восхождения человека по этой иерархической лестнице. Такое восхождение можно считать реальным прогрессом культуры и общества, если уж вводить это понятие.

Отсюда, в-третьих, важно не просто описать или вывести подобную иерархию из той или иной концепции, а установить внутреннюю тенденцию смены ценностных прерогатив и смыслов, особенно в процессах переоценки ценностей на переломных рубежах истории. «Важнейшая задача аксиологии, — утверждает поэтому Н. О. Лосский, — состоит в установлении абсолютных ценностей и преодолении *аксиологического релятивизма*, т. е. учения, утверждающего, что *все ценности относительны и субъективны*».[100] А это должно в принципе исключать построение какой бы то ни было иерархии, хотя, как мы видели, понятие «высшей ценности» в виде «всеобщей системы интересов» присутствует, например, в неореализме, а французский экзистенциализм может считать абсолютной саму безграничность свободы индивидуального выбора.

Всем вышеназванным принципам соответствуют в той или иной степени, пожалуй, лишь персоналистско-феноменологические концепции, если, конечно, иметь в виду только собственно аксиологические учения. Сам Н. О. Лосский учел, несомненно, в своей концепции названную им «замечательной попыткой» ценностную иерархию М. Шелера, главным в которой как раз и является признание иерархичности ценностей их сущностным признаком, без которого они потеряли бы свой смысл. Строить свою иерархию М. Шелер начинает с ценностей «приятного — неприятного», выражаемых чувствами боли и удовольствия, которые могут быть отнесены к группе *чувственных ценностей*. Над ними возвышаются *жизненные* («витальные») ценности типа «благородного — пошлого», сменяющиеся, в свою очередь, ценностями *духовными*, в которые входят группы эстетических («прекрасное — безобразное»), морально-правовых («справедливое — несправедливое», «правое — неправое») и гносеологических ценностей «чистого познания». И, наконец, высшими являются ценности *святости*, которые по привычной нам схеме можно назвать религиозными.

Смысл этой типологии в том, что «*становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга*». Поэтому «человек есть *место встречи*»[101] бытия с Богом, а это означает, что человека делает человеком то, что выходит за пределы его жизни, т. е. дух. А поскольку вечный божественный дух («*Deitas*») и «осуществляется *в человеке* и *через*

---

100 Лосский Н. О. Ценность и бытие. С. 288.

101 Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии / Общ. ред. Ю. Н. Попова. М., 1988. С. 94.

человека в порыве мировой истории», то *«оживотворение* духа есть *цель* и *предел* конечного бытия и процесса».[102]

Н. О. Лосский в своей аксиологической концепции также отказался от попыток создать завершенную систему ценностей, хотя его типология, учитывающая кроме шелеровской еще целый ряд классификаций, более проработана именно в плане целостности всей иерархической системы. В этой телеологической по сути иерархии «субстанциальный деятель» (от электрона до человека) как субъект ценности должен пройти все ступени «нормальной эволюции», которыми и определяются «ранги» соответствующих им ценностей. Вслед за В. С. Соловьевым он обозначает эти этапы как неорганический, растительный, животный, человеческий и божественный, на каждом из которых соответствующий субъект-деятель должен последовательно: быть, быть *живым*, *сознательным*, *разумным* и, наконец, *совершенным*, достигнув *абсолютной самоценности* и полноты бытия в царстве Божием. Все ценности тварного земного бытия, неорганического, биологического и социального, являются, естественно, относительными. Эта относительность определяется, во-первых, неизбежным наличием в них зла в той или иной степени и поэтому, во-вторых, одна и та же ценность может быть источником различных и даже противоположных норм и правил социальной активности. Зло здесь не досадное недоразумение или оплошность, а объективное условие нормальной эволюции к абсолютному добру. Оно может быть достигнуто лишь при условии свободы субъектов ценности, но сама «свобода связана с *возможностью* не только добра, а и зла» в виде эгоистического себялюбия и изолированности от других субъектов. Поэтому «зло есть некоторый особый вид бытия... есть свободный акт деятеля... в погоне за величайшею положительною ценностью... однако на неправильном пути».[103] Зло в этом смысле есть все то, что препятствует достижению абсолютной полноты жизни (болезнь, безобразие, ненависть, смерть). Но появляется оно на пути к абсолютному добру, «болезненно задевая те существа, которые и сами вносят зло в мир, служит для них или наказанием, или предостережением... В этом смысле даже и зло имеет служебную положительную ценность: в царстве злых существ оно используется как средство для исцеления их от зла».[104]

Важнейшим моментом здесь является то, что зло, по Лосскому, возникает в земной жизни не только при реализации относительных, но и абсолютных ценностей. «Учение о том, что абсолютные ценности неразрушимы и что природа абсолютной ценности сама по себе никогда не рождает зла, может привести

[102] Там же. С. 76.
[103] Лосский Н. О. Ценность и бытие. С. 300.
[104] Там же. С. 302.

непрошенных „благодетелей" человечества, людей с революционною натурою к убеждению, что они имеют право сметать с пути без зазрения совести все препятствия ради отстаиваемых ими абсолютных ценностей (на деле они борются... не за абсолютные, а за относительные ценности, ложно абсолютизируя их)».[105] Преодолеть важнейшее из человеческих заблуждений, состоящее в том, что если служишь «великой цели», все дозволено, можно лишь на пути постоянного и постепенного духовного преображения каждого человека в процессе его нормальной эволюции к мировому духу. «Цель эта, как и подобает Духу, может заключаться лишь в том, чтобы весь строй мира и всякое событие в нем служили побуждением к развитию *духовности* в особях душевно-материального царства и, следовательно, воспитали бы их *для воссоединения с Царством Божиим*».[106] А достичь этого царства абсолютной полноты жизни и, следовательно, абсолютной самоценности может только *свободная личность* на пути своего одухотворения. Поэтому не отвлеченные и далекие от реализации цели и идеалы, а «царство личностей есть область высших абсолютных ценностей... Все остальные абсолютные ценности, нравственное добро, красота, истина, свобода, суть лишь *частичные* ценности: они имеют смысл только как аспекты жизни личных существ. Отсюда ясно, что высший вид любви есть любовь к индивидуальной личности».[107]

Этот «иерархический персонализм», как назвал свою концепцию Лосский, не просто отражает основные болевые точки XX в., а показывает, в отличие от западных учений, реальный и, главное, повседневный и позитивный путь из всеобъемлющего кризиса как кризиса духовности в первую очередь. Речь здесь идет о принципах духовного совершенствования не всех и сразу, но в необозримом будущем, а сегодня, каждого и собственными усилиями, на какой бы ступени социальной лестницы человек ни находился. Главное отличие этих аксиологических учений от социально-политических утопий и, следовательно, конкретное значение для нас заключается в том, что здесь осуществляется иерархия *ценностей*, а *не людей*, ибо каждый человек в них рассматривается как актуальная или потенциальная *самоценность*.

Другой их урок, который стоило бы учесть, — это сам принцип отношения к абсолютной ценности как смыслу человеческого существования. Скажем, в позитивистско-материалистических концепциях высшей ценностью безоговорочно считается человеческая жизнь и средства ее обеспечения; казалось бы, что может быть гуманнее? Но заметим ли мы при этом момент пре-

[105] Там же. С. 306.
[106] Там же. С. 301.
[107] Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 183.

вращения человека из самоценности в средство реализации его биологического существования? Увидим ли мы разницу в гибели человека за «народное добро» и «родную власть» или за честь и достоинство, свое, близких людей, своего народа? План «любой ценой» как «первая заповедь» или жизнь с достоинством? Подобное противопоставление исчезает, как только каждая из ценностей займет в иерархии свое место.

Третий урок состоит в том, что сама эта иерархия не абсолютна, достаточно сравнить всеобъемлющие философские системы Платона, Гегеля и Соловьева, чтобы понять главные принципы исторической смены ценностных приоритетов. И в любом случае на вершине иерархии могут быть лишь самодостаточно безграничные, вечные и неисчерпаемые идеалы, которых нельзя достичь раз и навсегда, а потом забыть о них и стремиться к новым («В коммуне остановка»!). А ими являются только высшие духовные ценности, например, любовь как источник жизни и единства человеческого рода и красота как главное условие любви.

Структура ценности и уровни культуры. При установлении современной *иерархии ценностей* нужно исходить не из социальных функций и внешних условий их проявления, а *из внутреннего содержания и целостной структуры самой ценности*. Ибо каждый из ее сущностных элементов — объект-носитель, значимость, норма и идеал — выступает, как правило, в той или иной ситуации в качестве самостоятельной ценности, становясь при этом основой соответствующего уровня культуры. Структура ценности, представленная в предшествующем разделе, может быть развернута в иерархическую типологию ценностей и уровней культуры (см. схему 2 на с. 75). При этом высшая ценность, предельно доступная реализации на каждом из уровней, и определяет соответствующий вид культуры. А устанавливается этот предел степенью проникновения в каждый из уровней высших духовных ценностей. Иначе говоря, культура на каждом из них определяется степенью одухотворения и очеловечивания соответствующих межсубъектных отношений.

Так, на уровне *идеала* функционируют *духовные ценности*, наиболее адекватно проявляющиеся в *религии, нравственности* и *искусстве* как видах собственно *духовной культуры* с ее высшими ценностями, такими, например, как вера, любовь и красота. Ценности идеала пронизывают, конечно, все уровни и сферы человеческих связей и взаимоотношений. Однако их воздействие значительно ограничивается уже на уровнях *нормы* (должное, императив) и тем более *значимости*, где образуются социальные и экономические ценности морали, права, политики, экономики и соответствующих уровней культуры.

Высшей ценностью, связывающей *нравственность* и *мораль*, является, бесспорно, *добро*, которое, как писал В. С. Соловьев,

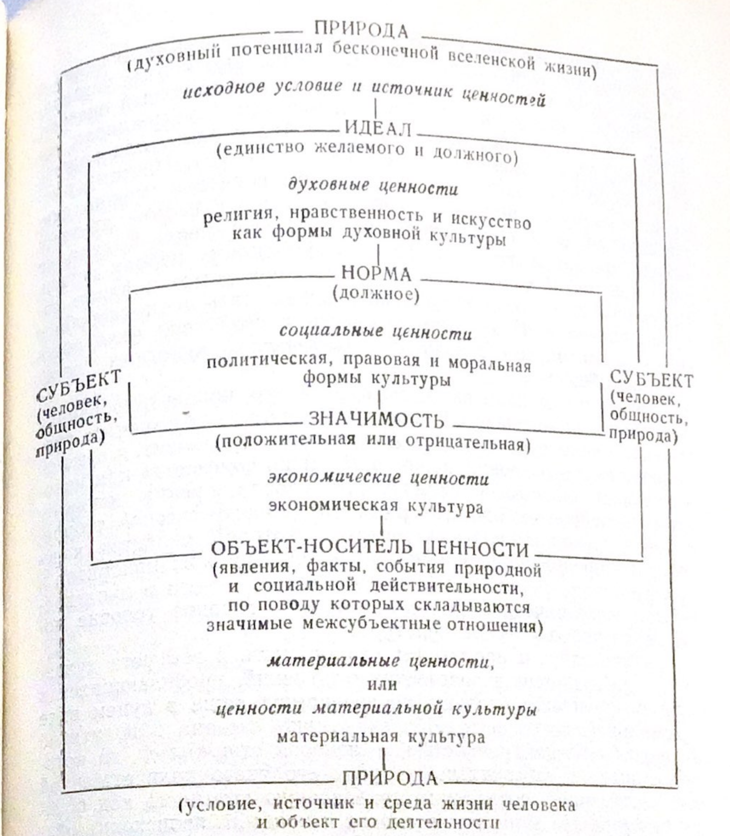


Схема 2. Структура ценности и уровни культуры

есть должное, но оно может быть добром только если еще и желаемо нами. Поэтому добро и становится ядром и внутренней основой культуры в области морали или *моральной культуры* как проявление нравственных ценностей. *Мораль* же, будучи совокупностью норм человеческого общежития, при переходе в *право* буквально навязывает ему *справедливость* в качестве высшей ценности, а значит — нормы, цели и основы *правовой культуры*, до которой реальному праву очень сложно дотянуться. Ибо само право находится под непосредственным воздействием *политики*, сутью которой являются захват, использование и удержание власти, а главным средством для этого —

«легитимное насилие» (М. Вебер), законность которого право и призвано обеспечить. Ведь законы и правовые нормы устанавливают сами политики, закрепляя в них свой властный интерес, конечно же, от имени и на благо народа. Да и услужливая мораль тут как тут, поскольку то, что добро и благо для власти, не становится таковым для народа, и наоборот. Поэтому высшей ценностью, доступной современной политике, можно считать, пожалуй, лишь *мир*, так как ее продолжение другими средствами есть война, холодная или «горячая», и если не всегда против других народов, то собственному народу деться, увы, некуда. И с его стороны высшей ценностью и ядром современной *политической культуры* может стать лишь *свободное волеизъявление*. Итак, *мир* от власти и *свободная воля народа* — взаимосвязанные условия *политической культуры* современного общества.

Вместе с тем политика есть, несомненно, концентрированная *экономика*, иначе зачем и власть? Предельно возможным проявлением человеческих идеалов в экономике, а значит, и высшей ценностью этого уровня может быть лишь *полезность* как положительная значимость явлений для удовлетворения человеческих потребностей или, говоря языком экономической теории, *потребительная ценность*, источником которой является качественно определяемый *конкретный труд*. Лишь их приоритет и осуществление в качестве высшей ценности и цели в производственно-экономической деятельности есть главное условие достижения *экономической культуры*.

Однако здесь и происходит разрыв цепи, и эстафета духовности, да и просто человеческих отношений, пробивающихся в социуме от идеала, дальше не передается даже в куцем виде утилитарной полезности. Ибо экономика связана с политикой не потребительной ценностью, а *меновой стоимостью*, за которой стоит уже *абстрактный труд* с его чисто количественной характеристикой, создающий *прибавочную стоимость* как основу *прибыли*. На этом стыке *власти* и *прибыли* происходит разрыв межсубъектных ценностных отношений и образуется мертвая зона *отчуждения человека* от других людей, от природы и от самого себя. Здесь всевластие насилия смыкается с поклонением фетишу дензнаков, которые, как известно, не пахнут, будучи нейтральными сами по себе, и потому обрели самостоятельную силу. Не случайно с победой буржуазных отношений в XVII в. этот стык был назван *политической* экономией. Отчуждение — антипод ценности, где один из самоценных субъектов превращается другим субъектом в объект своих манипуляций, в средство для достижения своих целей, независимо от того, идет ли речь об отношениях общества и личности, государства и гражданина, хозяина и работника или, скажем, о межличностных отношениях в браке по расчету. В разных обществах эта полоса отчуждения может быть шире или у́же,

но она, как ржавчина, разъедает все виды и формы социальных и особенно человеческих связей и отношений, разрушая общество изнутри. Но источник его находится всегда на стыке, во взаимоотношениях *власти* и *народа*, из которых, собственно, и состоит сегодня любое цивилизованное общество.

Объект — носитель ценности как посредник межсубъектных отношений выступает здесь в качестве *материальной ценности*, идет ли речь о земле, воде, воздушном пространстве, продукте природы, производства или духовного труда в виде чертежей, расчетов, книг, картин или скульптур. И как любая материальная ценность он может выступать в роли товара с ценой, соответствующей его социокультурной значимости и конъюнктуре рынка. В этом случае продается не «духовность», а именно вещь как ее носитель. Объекты-посредники общезначимых ценностных отношений как материальные ценности и составляют ядро и основу *материальной культуры*. Именно культуры, потому что в качестве материальных ценностей, а следовательно и товара, предстают не только полезные вещи, но и носители духовных ценностей, прежде всего сами люди, продающие свои руки, тело, душу, мастерство и талант как минимум в качестве рабочей силы. «Роковым для нашей культуры является то, что ее материальная сторона развивалась намного сильнее, чем духовная. Равновесие ее нарушено... культура, развивающая лишь материальную сторону без соответствующего прогресса духовного, подобна кораблю, который, лишившись рулевого управления, теряет маневренность и неудержимо мчится навстречу катастрофе».[108]

Именно здесь, в этом разрыве духовной и материальной культур, основной источник опасности теперь уже для земной жизни человечества в целом. Ибо в сферу всеобщего отчуждения давно уже попала и сама *Природа*. Отношение к ней как носителю нравственно-эстетических ценностей на уровне идеала фактически никак не влияет на ее материально-экономическое использование в качестве объекта и средства биотехнического жизнеобеспечения общества и государства в первую очередь, а не человека как индивида и личности. Да и понятие «экология» (от греч. «οἶκος» — местопребывание) исходит из проблемы взаимоотношения общества с природой как окружающей средой. Но разве природа просто «окружает» человечество, а не является единственным и главным условием и источником его существования? Разве человечество с его ноосферой не органичная часть природы? Чтобы выполнить свою задачу, *экология природы* должна будет соединиться с *экологией человека* и *экологией культуры* в единой планетарной *культуре человечества*, ибо Природа и есть главное средство преодоления разрыва материальной и духовной культур. Она объединяет людей

[108] Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 98.

независимо от любых видов социальной розни, вносимой несовершенством общественной жизни человечества, которое поэтому и должно будет установить с природой отношения ценностного уровня.

Проблема ценностных ориентаций. Ценностно-ориентационная деятельность — это и есть конкретный механизм осуществления ценностей, который зависит, как минимум, от двух условий. Во-первых, от активности не просто социального субъекта, а именно субъекта ценности и, во-вторых, — от самой ценности, т. е. ее уровня, структуры и содержания. В литературе же под ценностной ориентацией понимают, как правило, процесс и результат сознательного оценочного выбора индивидом или социальной группой явлений, жизненно значимых для удовлетворения их потребностей или самих ценностей в качестве нормы, образца и идеала как критерия оценки. Их сводят при этом к функционированию оценочного сознания и выработке социально-психологических установок. В любом случае речь идет о внешней для человека процедуре оценки, предпочтения и выбора готовых средств удовлетворения потребности или образцов поведения, т. е. по сути об *оценочной*, а не собственно *ценностной* деятельности.

Между тем неразвитость ценностного сознания как один из главных признаков социокультурных кризисов приводит к социальной близорукости, своего рода куриной слепоте, когда люди не видят самых очевидных вещей, не могут отличить второстепенное от главного в своей собственной жизни. В результате мы не уверены в надежности самых элементарных вещей на бытовом уровне, где собственно и думать-то не о чем. Один из удивительных парадоксов нашего ценностного сознания в том и состоит, что мы вынуждены решать проблемы, не стоящие ломаного гроша, всеми силами нашей души и разума, на уровне самого что ни на есть ценностного сознания. Но зато при решении действительно глобальных, смысложизненных проблем, где уж, как минимум, должны работать принципы «все подвергай сомнению» и «семь раз отмерь», никаких раздумий и сомнений даже не возникает, и мы с ходу принимаем или, напротив, с порога отвергаем судьбоносные, что называется, принципы и идеалы, да еще стоим на своем буквально насмерть. Речь идет, проще говоря, об отсутствии элементарного ценностного стержня в структуре нашей индивидуальной или коллективной души. И мы ждем и требуем извне, от кого угодно, только не от самих себя, и элементарных жизненных благ, и судьбоносных идеалов. Но кто может решить за человека проблему смысла его жизни? Никто, казалось бы, но, увы, мир пока устроен так, что желающих учить нас жить больше чем достаточно, и это оборотная сторона все той же неразвитости ценностного сознания. Она приводит нас к убеждению, что кто-то должен и, главное, может дать нам и эти блага, и эти идеалы. Не удивительно, что на спрос есть и предложение, т. е. находятся люди, убежденные, в свою очередь, в том, что они не только могут, но и должны давать нам эти смысложизненные идеалы, наобещав и всевозможных благ, но, конечно, после принятия этих идеалов к руководству и действию. Так, совсем еще недавно один из персональных борцов за всенародное счастье призывал к тому, чтобы немедленно разработать и дать нашей молодежи четкие и верные идеалы и смысложизненные ориентиры, поручив их разработку ведущим психологам, социологам и философам, иначе-де крах неминуем. Стоит ли удивляться, что и философия наша сочла себя к этому готовой: «Философия должна определять субординацию ценностных установок в деятельности людей, давая им методологию их реализации, формируя адекватное действительности мировоззрение».[109] А затем, конечно же, «следует... внедрить новое ценностное мышление в саму жизнь... в процессы реального... преобразования всех сфер... общества».[110]

Подобные иллюзии о возможности искусственного формирования мировоззрения и внедрения ценностей в жизнь и сознание людей следуют не в последнюю очередь и из вышеупомянутой трактовки ценностных ориентаций лишь на внешнеоценочном уровне. На самом же деле ценностно-ориентационная деятельность — это не внешняя оценка, предпочтение и выбор готовых ценностей, а сам *процесс их формирования в структуре субъекта.* Внешняя оценочная деятельность входит, конечно, как вспомогательная в этот самостоятельный творческий процесс создания ценностей или, точнее, воссоздания вновь и вновь каждым человеком, каждым поколением своей иерархии общечеловеческих и духовных ценностей и соответствующих им уровней культуры. Этот спонтанный, но в конечном итоге сознательный процесс смены ценностных приоритетов и есть внутренний механизм переоценки ценностей. Ценности, как мы видели, нельзя навязать и отобрать силой или хитростью, их невозможно купить, продать и даже подарить в готовом виде. В них нельзя войти как в новую квартиру, надеть, как новый костюм, употребить, как хлеб и воду. К ценностям невозможно просто приобщиться, их нужно *сотворить самостоятельно*, создать в себе и воссоздавать каждый раз в каждой ценностной ситуации заново, преодолевая отчуждение слабости, трусости и неверия. Ценности любви, веры и мужества, добра и справедливости функционируют лишь в процессе самостоятельного и свободного их сотворения человеком и общностью.

Поэтому лишь на такой основе и образуются *естественные* человеческие общности: семья, род, народность, нация, в кото-

[109] Философия и жизнь (Материалы Совещания философской общественности) // Вопросы философии. 1988. № 2. С. 104.

[110] Головных Г. Я. Ценностные ориентации и перестройка общественного сознания // Философские науки. 1989. № 6. С. 87.

рых преобладают внутренние духовно-кровнородственные связи на уровне *ценностной саморегуляции*. В них межсубъектные ценностные отношения создаются, осваиваются и передаются последующим поколениям в живом органичном виде исторического опыта народа как творца и хранителя культуры. Народ и природа выступают здесь как ее самоценные субъекты.

Однако как в самих этих общностях, так и наряду с ними образуются и общности *искусственные*: социальная группа, класс и его партия, государство. Общество в целом и отдельные его части являются совокупностью естественных и искусственных общностей, взаимосвязи процессов единения и отчуждения людей внутри них. При этом, конечно, в каждой конкретной ситуации могут преобладать то ценностные процессы единения, то отчуждения, от которых и зависит стабильность общества в целом. В семье, скажем, внешние социально-экономические условия могут преобладать над внутренне-ценностными, а социальная группа, например, учебный класс, рабочая бригада, армейский взвод, футбольная команда, театральный коллектив, могут успешно функционировать лишь при условии преобладания в них ценностных отношений над внешне формальными.

Можно сказать, что судьба каждой общности и целого общества зависит от степени реализации ценностей в их структуре. А исходным творческим началом в этом процессе является индивид, становящийся личностью по мере формирования иерархии ценностей, переводящей его из сферы отчуждения в мир культуры. «Действительная личная жизнь, — замечает Н. О. Лосский, — начинается там, где есть сознание абсолютных ценностей и долженствования осуществлять их в своем поведении. Абсолютные ценности принадлежат к области духовного бытия. Следовательно, действительная личность есть существо, способное к духовной деятельности».[111] Духовные ценности идеала, представленные нравственностью, искусством и религией, пробиваются к индивиду сквозь частокол социальных норм, правил и значимостей морали, права, политики и экономики, а сам он через их освоение пробивается к духовным ценностям идеала, становясь личностью. Это совместное взаимодвижение человека и идеала навстречу друг другу и осуществляется в процессе ценностных ориентаций. Ибо на этом пути индивид самостоятельно воссоздает и осваивает ценности экономической, правовой, политической и моральной культуры, минуя и преодолевая антиценности отчуждения. В этом и состоят смысл и суть ценностных ориентаций субъекта на любом уровне. И на каждом из них социальная группа или отдельный человек непрерывно осуществляют сознательный или интуитивный целевой выбор воссоздания, освоения и передачи другим людям и поколениям, своим детям как минимум признаков и носителей ценности и отчуждения, естественно, в различной степени (потребительной ценности и меновой стоимости — в экономике, культуры управления и власти — в политике, справедливости и несправедливости, добра и зла — в праве и морали).

[111] Лосский Н. О. Ценность и бытие. С. 201.

Речь идет не о формальной сфере деятельности и выполнении социальной роли, а об иерархии ценностей в структуре каждого субъекта. При этом *внутренне-ценностное* и *внешне-социальное* содержание его активности *не совпадают*. Это свободно-творческое овладение духовными ценностями идеала и есть путь самореализации и самоутверждения человека как личности, проходящий по краю пропасти отчуждения, в которую можно сорваться на любой из «четвертей пути» в рамках социума: экономики, политики, права и морали. Исторически здесь сложились четыре основных варианта ценностных ориентаций.

1. Конформистский путь, на котором индивид, пытаясь стать личностью, приспосабливается к системе норм, правил и запретов данного общества, представляемой прежде всего государством. Свое становление как личности он отождествляет с освоением и послушным исполнением той или иной социальной роли, стремление к идеалу — с социальной карьерой. Продвижение по лестнице социального роста принимается им за самоутверждение, хотя на самом деле человек по мере этого продвижения все больше перестает быть самим собой, утрачивает свои личностные начала и, конечно, элементарную человеческую независимость. На этом пути формируются законопослушные граждане государства и общества, социальные ожидания которых, как правило, не достигнуты, а природные дарования не реализованы. По мере утраты личностных начал происходит незаметная подмена идеи служения своему народу и государству услужением вышестоящему лицу, а подмена идеала социальными нормами неизбежно ведет к замене самих этих норм исполнением начальственной воли. Отсюда — закономерность: чем больше сохраняется личная независимость и достоинство человека как личности, гражданина и специалиста, тем сложнее и болезненнее оказывается его жизнь в обществе и, тем более, служебная карьера. И здесь не должно быть никаких иллюзий: становление человека как самоценной личности и его социальное положение, успех в обществе не только не совпадают, но для большинства нормальных людей есть вещи несовместимые. Поскольку на этом пути труд на «благо общества» становится самоцелью, то высшим достижением в личностном плане может быть лишь профессиональный рост, который, однако, самого человека делает лишь средством труда, а сами личностные его качества — необязательным приложением к профессии. Поэтому и оказывается, что незаменимых здесь нет и самый высококлассный специалист остается всего лишь «частичным» человеком.

6 Заказ № 204

Данному пути «социализации» индивида противоположен второй вариант, который можно считать асоциальным.

2. На этом пути человек не приспосабливается к социальным нормам и правилам, а стремится обойти их, выйти из-под всеобъемлющего контроля и постоянного давления общества. Это путь свободы от любых социальных рогаток, начиная с норм общественного мнения до статей Уголовного Кодекса. Люди вступают или, точнее, попадают на него по-разному. Одни стараются сохранить свой внутренний душевный и духовный мир и личное достоинство, уходя в монастырь, в скит, в природу, подальше от людей и их жизненной суеты и погони за призрачным внешним успехом. Другие же просто не выдерживают жесткого жизненного пресса, сваливаясь на «дно» общества в любом возрасте и становясь беспризорниками, бродягами, нищими и бомжами. Такой уход неизбежно оборачивается душевным и духовным опустошением, потерей себя как личности. Если на первом, конформистском пути способность подчиняться обществу и трудиться на его благо считается высшей ценностью и «трудящиеся массы» признаются обществом, хотя бы в качестве средства своего существования, то здесь подонки — «по-донки» и «тунеядцы» — уже и людьми-то не считаются.

Поэтому для характеристики уровня развития общества и его культуры важно не столько само их наличие и количество, сколько отношение к ним со стороны «нормальных» людей, не говоря уже о государстве. Если в глазах большинства бомжи и бродяги перестают быть людьми, такое общество больно и находится в стадии разложения, а их число неизбежно возрастает. И наоборот, признание их самоценными людьми и равноправными членами общества (если, конечно, они сами захотят этого!) — верный признак социокультурного выздоровления. Однако самым наглядным признаком болезни общества является преступность, открыто антиобщественный и, главное, античеловечный путь самоутверждения.

3. Это путь отчуждения человека от общества, природы и от самого себя в стремлении не приспособиться или обойти рогатки социума, а сломить, пройти их силой и хитростью. Здесь ценностная ориентация может быть представлена как оценка — проступок — преступление. Главная опасность даже не в том, что преступники нарушают законы государства, которое от этого, кстати, ничуть и не страдает, а в том, что они наряду с государством составляют дополнительный источник жизненного дискомфорта, гнета и страха, лишения человека его достоинства и личностных начал. С точки зрения общества и официального права преступление есть нарушение государственных норм и законов, а по содержанию своему оно есть не что иное, как противление злу насилием, попытка ответить на силу силой, преодолеть зло злом. И до тех пор, пока существует государство с его правом на насилие, до тех пор будет существовать и преступность — таков замкнутый круг. Есть ли выход? Из вышеназванных свойств ценностей со всей очевидностью следует, что зло злом не победишь, зло может быть нейтрализовано только добром. Но вся трагедия в том и состоит, что в человеческой жизни добро и зло неразделимы, не будет зла — не станет и добра. Поэтому в сфере морали, а тем более права и политики, их противостояние непреодолимо. Одни и те же люди являются носителями добра и зла одновременно, но только в разной, естественно, степени. Преступники тоже люди, но только отчаявшиеся до крайней степени. А диагноз и лечение неадекватны самой болезни — они-де не хотят работать. Но ведь труд лишь средство жизни, а не цель ее, и причина гораздо глубже: подмена духовной свободы «для» — иллюзорной свободой «от». Ярким примером такой неадекватности может служить совершенно ложная идея о том, что тоталитарные режимы успешно справляются с преступностью, тогда как на самом деле, будучи сами преступными, они просто поддерживают с ней равновесие, держат ее в тени, постоянно воспроизводя преступников самим своим отношением к человеку как объекту и средству своего существования, полностью смыкаясь с преступностью на уровне политического терроризма. Ибо духовная нищета — мать преступности, а насилие — отец ее. Поэтому выход здесь один — перевод борьбы добра и зла из сферы социума в мир духа, из реального противодействия людей — в искусство, религию и нравственность, а через них — в душу человека, а не в его внешнюю активность. Как заметил Ф. М. Достоевский в своем «Дневнике писателя», «я хочу не такого общества, где бы я не мог делать зла, а такого именно, чтобы я мог делать всякое зло, но не хотел его делать сам». И такой путь не утопия, ибо всегда были, есть и будут люди, идущие по нему.

4. Это путь сознательного духовного творчества тех, кто и задает человечеству ценностные ориентиры веры, любви и красоты, реализует всей своей жизнью смысл и высшее предназначение человека, независимо от своей профессии и социальной роли. Из-за этой независимости их жизненная судьба, как правило, трагична. Они живут по внутренним законам самореализации своих природных дарований, постоянно воспроизводя в человеческом окружении уникальный и неповторимый мир духовно-ценностных отношений. Но чем выше духовные ценности, тем меньшей силой они обладают в социуме: «Можно сказать, что наиболее сильной в нашем мире является грубая материя, но она же и наименее ценна... То же, что стоит выше всего в иерархии ценностей ...не является наиболее сильным».[112] Отсюда — неадекватность оценки этих людей в обще-

---

[112] Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 501.

стве, независимо от степени их влияния и известности. Внутренняя целостность и духовная самостоятельность выводят их в любой жизненной ситуации на подлинно личностный уровень: оценка — поступок — поведение. А это делает таких людей даже при самом кротком характере, вроде князя Мышкина, неудобными и неуступчивыми при любом нравственном отклонении. Поэтому общество милует, скорее, разбойника Варраву, а казнит несущего ему духовный свет Христа, и так было всегда, во все времена, у всех народов и государств. Эти люди постоянно оказываются «лишними» при любом успехе и признании, будь то убитые Пушкин и Лермонтов, прошедший каторгу Достоевский или отлученный от церкви Л. Н. Толстой, погибали ли они во время социальных катаклизмов, как Н. Гумилев и Цветаева, или «мирно ушли» в застойное время, как Высоцкий и Шукшин, была ли с их стороны попытка услужить властному режиму, как у Горького и Маяковского, или всего лишь душевное его неприятие, как у Д. Андреева и П. Флоренского. Судьба их одинаково трагична, но и благодарна в высшем смысле, как у Сахарова и Солженицына, поскольку именно они составляют благородный теин своего народа, повторяясь в миллионах безымянных творцов — носителей духовно-ценностных отношений, цементирующих любое общество. Их совместная ценностно-ориентационная деятельность, направленная на преодоление отчуждения и воспроизводство общечеловеческих ценностей, и является по сути своей деятельностью *смысложизненной*. Ибо *смысл жизни*, во-первых, нигде, никогда и никому не дан в готовом виде, а сама человеческая жизнь есть не поиск этого смысла, а его осуществление. Поэтому, во-вторых, смысл моей жизни всегда во мне, а не вне меня, и тогда, в-третьих, «искание смысла жизни есть... собственно „осмысление" жизни, раскрытие и внесение в нее смысла». Ценностная ориентация как формирование иерархии ценностей субъекта любого уровня и есть процесс такого внесения. «Добро *творится*, — писал С. Л. Франк, — и... зло *истребляется* — одним лишь духовным деланием и его осуществлением — любовным единением людей. Никогда еще добро не было осуществлено никаким декретом, никогда оно не было сотворено самой энергичной и разумной общественной деятельностью; тихо и незаметно, в стороне от шума, суеты и борьбы общественной жизни оно нарастает в душах людей, и *ничто* не может заменить этого глубокого... органического процесса».[113]

Таким образом, ценностно-ориентационная деятельность объединяет в себе внутренне ценностную саморегуляцию и внешне оценочное целеполагание, личностное самоосуществление и социальную активность. Их совмещение, проявленность внутреннего во внешнем, соответствие средств целям и определяет, как

[113] Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 198, 213.

правило, судьбу человека, общности и общества в целом. Поэтому одной из главных функций ценностных ориентаций является функция прогностическая.

Прогностическая функция ценностных ориентаций проявляется в саморегулируемой деятельности целеполагания, где будущее не просто предвосхищается, а создается самим процессом формирования иерархии ценностей. Вся проблема состоит в том, как этот внутренний механизм переоценки ценностей проявляется во внешних событиях. Ибо непроявленность духовности на социальном уровне и есть главная причина и признак социокультурных кризисов. Предвидение будущего, желание знать и предвосхитить свою судьбу — одна из древнейших забот человечества, возникших задолго до 1943 г., когда немецкий социолог О. Флехтхейм предложил термин «футурология» для науки о будущем, который использовался у нас до недавнего времени лишь для критики соответствующих западных концепций. Провиденциализм и астрология, с одной стороны, и социальное теоретическое прогнозирование, с другой — вот рамки действия прогностической функции ценностного ориентирования. Речь здесь может идти не о краткосрочном прогнозе конкретных действий тех или иных людей, а о долгосрочных тенденциях формирования иерархии ценностей: не тот-то или те-то поступят так-то, а какие ценности выйдут на первый план и, следовательно, могут проявиться в структуре и деятельности социальных субъектов. А дальше уже дело социологов и социальных психологов устанавливать их конкретное проявление в человеческих действиях.

В античности, например, высшими ценностями социальной жизни были слава, мужество, щедрость и справедливость, а на рубеже христианского средневековья Аврелий Августин называет уже наряду с мужеством и справедливостью рассудительность и воздержанность. Спустя еще столетие Д. Анахт на место воздержанности поставил мудрость. В общественном сознании Нового времени едва вышло на первый план весьма абстрактное «счастье», как тут же в качестве его условия философы заговорили о «свободе», правда, еще не различая внешнюю свободу «от» и внутреннюю «для». И уже И. Кант без всяких колебаний поставил свободу конечной целью всех высших способностей души, а Гегель «опустил» ее до уровня субъективного духа, правда, ее высшей формы, поставив «счастье» ступенькой ниже и подняв над ним «добро» (и соответственно «зло») на уровень объективного духа в сфере морали, где их реальное место и по сей день.

Иными словами, все истинно философские учения, показывая смену ценностных приоритетов, открывают нам будущее в виде высших ценностей, которым необходимо следовать, и их антиподов, которых нужно избегать. Но прозрения мудрецов и историческая реальность всегда расходятся во времени.

В. С. Соловьев, например, назвал три ведущие идеи рубежа XX в. «умственными окошками», через которые нельзя увидеть больше того, что за ними реально скрыто. Так, окно «экономического материализма» К. Маркса обращено лишь на текущее и насущное, и за ним можно увидеть лишь «задний двор... истории и современности». «Отвлеченный морализм» Л. Н. Толстого захватывает отчасти и завтрашний день, а окно его выходит уже на чистый, но слишком чистый двор «опрощения, непротивления, неделания и прочих *без* и *не*». Зато «демонизм сверхчеловека» Ф. Ницше связан лишь с тем, что будет послезавтра и далее, и из его окна «открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог». Но если пуститься по ним без оглядки к озаренным солнцем горным вершинам, то можно попасть в ямы, завязнуть в болоте, заблудиться в тумане или «провалиться в живописную, величавую, но безнадежную пропасть». Правда, подобные пути «ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать верную и прекрасную» дорогу к этим вершинам.[114]

Речь идет, естественно, о вышедшей на первый план в XX в. духовной свободе личности и роли личностных начал в общественной жизни. Но на уровне не только обыденного мышления, но и общественного самосознания в целом эта внутренняя свобода «для» еще тесно переплетена с внешней свободой «от», стремление к которой действительно может завести своих приверженцев и в пропасть отчуждения, т. е. зла, ненависти и насилия.

Тенденции грядущих переоценок ценностей улавливает, естественно, и искусство, но оно фиксирует и передает их живущим и будущим поколениям в живой и образной форме, адресованной индивидуальному восприятию, и лишь через него общественному самосознанию. А в XX в. возник даже специальный жанр «антиутопии», предупреждающий о будущем развитии сегодняшних негативных тенденций, в этом жанре написаны, например, «Прекрасный новый мир» О. Хаксли и «1984» Д. Оруэлла. Ценностно-ориентационная направленность искусства, его провидческая способность и есть, собственно, то, что называют философским содержанием искусства. «Закат Европы» О. Шпенглера, например, органично включает в себя анализ художественных откровений западного искусства, предвосхитивших его пессимистические выводы о судьбах европейской культуры, в основе своей подтвержденные и жизнью. Однако предвидение негативных последствий позволяет изменять ведущие к ним тенденции, и в этом смысле, по словам К. Ясперса, «предвидеть — значит создать», в том числе и сами общецен-

[114] Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 627—628.

ностные ориентиры для теоретического и прикладного прогнозирования.

Во всяком случае, как пишут известные американские футурологи Д. Нэсбитт и П. Эбурдин, «без структуры, без ценностной ориентации огромный поток информации... может пройти мимо», тогда как самое важное заключается в том, чтобы «выработать свой взгляд на мир, сформулировать свои собственные мегатенденции, которые помогут вам... в претворении в жизнь ваших идеалов, вашим взаимоотношениям с людьми и вкладу в общее дело».[115] Десять основных мегатенденций, определяющих жизнь человечества в последнее десятилетие XX в., выявленных учеными, можно условно подразделить на территориально-отраслевые — по горизонтали и на культурно-ценностные — по вертикали. К первой группе относятся тенденции: *1)* глобальный экономический бум 90-х годов; *3)* возникновение социализма со свободными рыночными отношениями; *5)* приватизация государства благосостояния; *6)* подъем тихоокеанского региона; *7)* десятилетие прихода женщин на руководящие посты; *8)* расцвет биологии.

Наибольший интерес в рассматриваемом плане представляют четыре мегатенденции второй группы, поскольку речь в них идет о непосредственном проявлении ценностных начал в глобальных изменениях социальной жизни: *2)* возрождение искусств; *4)* универсальный образ жизни и культурный национализм; *9)* религиозное возрождение нового тысячелетия; *10)* триумф личности.

Всеобщий экономический бум, по мнению авторов, неизбежно усилит тягу к духовности и прежде всего к истинному классическому искусству в отличие от маскульта предшествующей индустриальной эпохи. От пассивного восприятия к непосредственному участию в художественной жизни, от бейсбола к балету — так можно обозначить эту тенденцию.

Свободная торговля, развитие транспорта и массовые коммуникации привели фактически к установлению универсального образа жизни во всех регионах мира. Усиление «культурного национализма» в 90-е годы — это и есть «протест против единообразия, желание утвердить уникальность своей культуры и языка, борьба с иностранным влиянием»,[116] особенно американским.

Распад СССР — результат такой же естественной реакции сотен народов и народностей на превращение их в один «советский народ» с единообразным «социалистическим» образом жизни и денационализированной, обескровленной культурой. А политики тут же использовали этот естественный процесс в

[115] Нэсбитт Д., Эбурдин П. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы. М., 1992. С. 11.
[116] Там же. С. 136.

своих интересах, превратив территорию бывшего союза в поле национально-религиозной розни. Между тем язык и культура народа — это единственное, что будет отличать, например, француза от испанца или шведа, когда исчезнут последние искусственные барьеры национально-государственных границ. И то, что происходит сегодня в Прибалтике и на Кавказе, — это на самом деле не национально-культурная или тем более религиозная проблема, а все та же гримаса политического беспредела.

Милленаризм давно уже стал светским, и преддверие круглых дат, особенно рубежей веков и тысячелетий, невольно сталкивает с вечными вопросами даже тех, кто о них никогда и не вспоминает. И конец второго тысячелетия христианской эры невольно возрождает апокалиптические настроения, как и тысячу лет назад. Почти религиозное преклонение перед могуществом науки и техники практически исчерпало себя к концу индустриальной эпохи: «Наука и техника не говорит нам о значении жизни. Мы узнаем об этом из литературы, искусства, духовной сферы». Научно-технический прогресс, подорвав духовные основы культуры, не только не осчастливил людей, но и поставил под угрозу само их физическое существование. В результате тенденция движения к духовности проявляется как рост внутренней религиозности людей при упадке традиционных религий, отсюда: «„Да" — духовному началу, „Нет" — организованной религии».[117] Речь идет, естественно, о Западе, в остальном мире этот процесс значительно сложнее. Но движение к вере у нас вызвано несомненной тягой к подлинной духовности, возрождением интереса к вечным истинам бытия. В целом же, как отмечают авторы, «в беспокойное время, время больших изменений, люди обращаются к двум крайностям — фундаменталистской церкви и личному духовному опыту».[118]

Здесь наметилась и явная тенденция на сближение науки и религии вплоть до попыток создания «религии науки», или «научной религии». Но разочарование в возможностях НТП не единственная причина религиозного возрождения 90-х годов, отразившего переход от организованной коллективной религии к вере отдельных личностей. Причиной тому стала и десятая мегатенденция, обозначенная как «триумф личности» в связи с выходом личностных начал на ведущую роль в жизни общества. Эта тенденция была замечена еще философией рубежа XIX—XX вв., сейчас же она становится реальностью, начиная с признания обществом прав отдельного человека как потребителя и гражданина до его непосредственного влияния на процессы, происходящие в обществе. Во всяком случае «общей

[117] Там же. С. 314, 316.
[118] Там же. С. 318.

характерной чертой конца XX в. стал триумф личности», находившейся почти все столетие под угрозой тоталитаризма, зато «90-е годы характеризуются новым отношением к личности как основе общества и главному преобразователю».[119] Этот вывод и является, по мнению данных авторов, главным связующим звеном всех десяти мегатенденций. Основное в них — это те силы, которые приближают будущее, в отличие от тех, которые удерживают прошлое. Особенно это важно для нас — чтобы почувствовать себя не зрителями, пусть и в первом ряду, а соучастниками происходящего во всем мире. Наше обыденное сознание говорит нам, что вот-де у нас все рушится по воле неких злодеев, а где-то — совсем иная, цивилизованная жизнь. Но нигде люди не живут только в банках и супермаркетах, а самая благоустроенная квартира не спасает от одиночества и душевного дискомфорта. Так, более чем благополучная Дания, вышедшая сейчас на первое место в Европе по качеству жизни, занимает одновременно и куда менее почетное второе место после Венгрии по числу самоубийств в 1994 г. Происходящий социокультурный перелом — это общемировой процесс, только протекает он у разных народов и в разных странах на различных уровнях, соответственно степени их развития и месту в мировом пространстве и времени.

Сегодня на Земле сосуществуют и взаимодействуют общества, народы и страны, одни из которых находятся еще на *доиндустриальном* этапе своего развития (Африка и Южная Азия, отчасти Латинская Америка), другие — на *индустриальном* (Северная Америка, Европа, страны бывшего СССР), третьи уже шагнули в будущую *постиндустриальную* эпоху информационного общества (США и Япония). Для первой группы определяющим началом жизни является состязание с природой на основе индивидуального ручного труда в сельскохозяйственном и ресурсодобывающем производстве на земле, а основным продуктом — пища и сырье. И хотя занято здесь 75% населения, урожайность не превышает 8 ц с одного га, а надои молока — 350 л от одной коровы в год. Естественно, что при таком локальном взаимодействии с природой и другими обществами основным видом экспорта может быть лишь сырье, а валовый национальный продукт не превышает 400 долл. на душу населения. Отсюда средняя продолжительность жизни — 45 лет и смертность до 20 человек на каждую тысячу населения. При системе образования, главной задачей которого является борьба с неграмотностью, при 100 инженерах и ученых на 1 млн населения и отсутствии собственной творческой интеллигенции ведущим в общественной жизни остается обыденный опыт и обыденное сознание. Следствием же является социально-экономическая неустойчивость; так, в 1994 г. в Руанде смерть прези-

[119] Там же. С. 5.

дента вызвала междоусобицу, приведшую к гибели 1,5 млн че-ловек всего за несколько месяцев, а общая численность насе-ления сократилась с 8 до 3 млн человек.

Во второй группе индустриальных держав основным факто-ром производства является уже капитал, главным продуктом — промышленные изделия, а основным товаром — продукты про-мышленного и сельскохозяйственного производства. В сельском хозяйстве занято не более 10% населения, а средняя урожай-ность составляет уже до 40 *ц* с *га*, надои молока — от 4 до 6 тыс *л* в год от одной коровы, не говоря уже о производстве других продуктов питания. Валовый национальный продукт вы-рос до 10 тыс. долл на душу населения, смертность снизилась до 10 человек на одну тысячу, а продолжительность жизни со-ответственно увеличилась в среднем до 70 лет. Подготовка спе-циалистов здесь становится основой системы образования, а число инженеров и ученых возрастает до 2 тыс. на 1 млн на-селения.

Однако глобальная и неконтролируемая эксплуатация при-роды приводит к ее разрушению и необратимым экологическим последствиям, а стандартно-конвейерные производства с цент-рализованным угнетающим единообразием и универсальным образом жизни в гигантских городах-муравейниках с их сурро-гатами маскульта — к разрушению духовного мира людей и не-восприимчивости к ценностям подлинной духовности. Механи-ческая исполнительность, точность и аккуратность, послушание властям и закону, возведенные в ранг высших социальных до-бродетелей, хороши, видимо, лишь для роботов. Отсюда нерв-ные срывы, индивидуальное бунтарство, взаимонепонимание, распад семьи, рост насилия, преступности и самоубийств — сло-вом, все то, что происходит и в нашем, что ни на есть класси-чески индустриальном обществе, да еще отягощенном политико-идеологическим беспределом, правда, на иной культурно-исто-рической и народно-духовной основе.

Эта оборотная сторона обыденной жизни XX в. и стала од-ним из источников прорыва к новым, постиндустриальным со-циально-производственным отношениям. Здесь, по мнению, на-пример, американского социолога Д. Белла, определяющим на-чалом жизни общества должно стать уже не соперничество че-ловека с «преобразованной» природой, а сами *взаимоотноше-ния людей*, главным продуктом — *производство услуг*. Основ-ным производственным фактором становятся не земля и капи-тал, как на первых двух этапах, а *знания*, содержанием тру-да — обработка, хранение и использование *информации*, глав-ным источником технических новаций — *фундаментальные нау-ки*. Отсюда резкое повышение творческих начал в труде и *не-прерывное образование*, а не просто подготовка специалистов. Уход от стандартизированного производства и возрастание роли индивидуального творческого труда на индивидуального

же заказчика-потребителя повысит роль малых предприятий и частных инициатив. А это, в свою очередь, требует коренной реформы всей системы образования по шести основным на-правлениям: демократизация, гуманитаризация, гуманизация, интеграция, компьютеризация и фундаментальность. В государ-ственной программе США «Национальные цели просвещения», разработанной на 1990—2000 гг., сказано: «Образование явля-ется основным показателем качества нашей жизни: оно явля-ется сердцевиной нашего экономического могущества и безопас-ности, творческого потенциала науки, культуры, искусства. Образование — это ключ к обеспечению конкурентоспособности Америки в мире XXI в. ... Америка сможет ответить на вызов времени, если все общество посвятит себя возрождению в об-ласти просвещения».

Информационное общество предполагает всестороннюю и всеобщую ***открытость*** взамен даже самой тесной взаимосвязи и сотрудничества отдельных стран. Специалисты считают, что по ряду основных формальных показателей США и Япония уже сделали шаг к информационному обществу будущего. Так, в сельском хозяйстве у них занято до 3% трудоспособного на-селения, в промышленности — около 30—33 и производстве ус-луг — до 66%, а валовый национальный продукт на душу на-селения достигает 18 тыс. долл. Нам же в России не следует забывать о том, что стартовым источником экономического про-цветания ведущих стран Запада была колониальная политика выкачивания национальных богатств из стран третьего мира, искусственно удерживаемых на доиндустриальном уровне коло-ниально-сырьевых придатков ведущих мировых монополий, от-делывающихся грошовыми подачками при социальных и сти-хийных бедствиях. Эти уроки особенно нужно помнить нашим властным структурам всех уровней, столь охотно протягиваю-щим руки за так называемой гуманитарной помощью, напоми-нающей, скорее, их прямой подкуп.

Между тем основные признаки-показатели грядущего ин-формационного общества говорят все о том же наступлении ци-вилизации со всеми ее вышеназванными последствиями. Но такая его черта, как усиление роли личности и межчеловече-ских взаимоотношений, свидетельствует о том, что, говоря сло-вами американского социолога О. Тоффлера, «мы вступаем в период, когда культура имеет значение большее, чем когда-либо». А культура как осуществление новых ценностей и есть ценностно-ориентационная деятельность, устремленная в буду-щее. Она не дополнительный гарнир к человеческой жизни в виде парков культуры и отдыха, а ее сущностная основа во всех сферах и на всех уровнях от экономики до морали. Без нее любое информационное общество может стать куда более античеловечным, чем все предшествующие. Поэтому о высоко-развитом открытом обществе можно будет говорить всерьез

лишь при выходе на первый план соответствующих общечеловеческих ценностей и достижении на их основе подлинной экономической, политической, правовой и моральной культуры.

2. ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ В ЭКОНОМИКЕ, ПОЛИТИКЕ, ПРАВЕ И МОРАЛИ

Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества.

Н. А. Бердяев

Целью земной жизни человечества является проведение во взаимные отношения людей принципов разума и свободы.

И. Г. Фихте

Общечеловеческие ценности есть не что иное, как социокультурные значимости и нормы, полученные в результате преломления духовных ценностей идеала в основных сферах жизни общества и являющихся поэтому ядром экономической, политической, правовой и моральной культуры.

Ценность как значимость, открывающая всю аксиологическую проблематику, имеет экономическое происхождение и заключает в себе двоякий смысл. С одной стороны, как отмечает, например, русский экономист начала века В. Богров, слова «ценность», «*value*», «*valeur*», «*valor*», «*wert*» служат «синонимами „цены" или определенного *менового* отношения благ», а с другой — «*ценность есть значение, придаваемое нами вещи как фактору удовлетворения наших потребностей*». Немецкое слово «*wert*» происходит от древнего «*var*» — «выбирать», и тогда «ценное есть избранное нами, и наоборот — избранное нами ценно»,[120] а «*value*» и «*valeur*» — от лат. «*valere*» — «иметь значение» для подобного выбора.

Иначе говоря, любая полезная вещь, будучи материальным носителем ценности, может иметь значение как для *обмена*, так и для непосредственного *удовлетворения потребности*. Обе эти возможности взаимоисключают друг друга и требуют поэтому терминологического разграничения. Первая возможность была названа в экономической теории *меновой стоимостью*, а вторая — *потребительной*. Меновая стоимость связана с оценочно-количественной характеристикой вещи как *товара*, а потребительная — с ее качественной способностью удовлетворять конкретные потребности ее владельца. В Англии XVII в., например,

[120] Богров В. Критико-исторический очерк теории ценности. СПб., 1911. С. 7, 15, 29.

меновая стоимость обозначалась словом «*value*», а потребительная — «*worth*», но уже Д. Локк обозначил потребительную ценность как результат конкретного труда термином «*value*», который и перешел позднее в аксиологию в значении «ценность». Поэтому в русском языке эти термины следует употреблять соответственно в смысле меновой *стоимости*, но потребительной *ценности*, что для аксиологии имеет принципиальное значение. Ибо за этими понятиями кроются две противоположные тенденции социокультурного развития общества, которые можно представить следующим образом.

I. Абстрактный труд — товар — меновая стоимость — прибавочная стоимость — прибыль — капитал.

II. Конкретный труд — полезный продукт — потребительная ценность — собственность — удовлетворение потребности человека как субъекта собственности.

Для первой из них основной целью и, значит, высшей ценностью является получение прибыли и производство капитала как самовозрастающей стоимости на основе исчисляемого в человеко-часах абстрактного труда. Человек же в качестве рабочей силы становится лишь средством ее достижения, а его труд — специфическим товаром, приносящим прибыль его владельцу. Вторая тенденция имеет своей целью удовлетворение конкретных потребностей человека как субъекта производства и потребления. Естественно, что обе они изначально представляют собой лишь две стороны единой хозяйственной деятельности человека. Их разрыв произошел в XVII в. с победой буржуазных отношений, когда производство продукта как товара, специально предназначенного для продажи, независимо от его реальной полезности, вышло на первый план и стало самоцелью сначала производства, а затем и других сторон жизни человека и общества, подчинив себе в качестве средства вторую тенденцию, ориентированную на человека. В результате цели и средства человеческой жизни поменялись местами, и вся производственно-экономическая и социокультурная жизнь общества, а значит, и человека, оказалась поставленной с ног на голову. Появившаяся тогда же политическая экономия теоретически подтвердила и закрепила это неестественное место меновой экономики в обществе, намертво привязав ее к политической борьбе за власть.

Классические теории стоимости пытались поначалу как-то совместить эти две тенденции хотя бы теоретически, но затем понятие меновой стоимости стало синонимом стоимости вообще, а К. Маркс в своем «Капитале» окончательно очистил ее от всех «непоследовательностей», связанных со второй тенденцией. Поскольку, по его словам, потребительная стоимость как «товарное тело» и «вещественный носитель меновой стоимости» реализуется лишь «в пользовании или потреблении», то она и должна составлять «предмет особой дисциплины — товароведе-

ния»,[121] а не политической экономии. Поэтому увлекшийся поначалу марксизмом С. Л. Франк еще в 1900 г. заметил, что односторонность учения К. Маркса заключается в устранении им потребительной ценности из меновой, оставившем товару лишь одно свойство — быть продуктом труда, а не средством удовлетворения человеческих потребностей.[122] Увековечив в «Капитале» этот разрыв меновой стоимости и потребительной ценности, абстрактного и конкретного труда, К. Маркс сделал универсальный вывод и предложил *политическое насилие* в качестве главного средства для решения *экономических* проблем, т. е. борьбу с буржуазией буржуазными средствами, фактически разорвав на две части и саму политическую экономию. Но если Запад, обжегшись на революциях 1830, 1848 и 1871 гг., практически реализовал Марксово экономическое учение, то на долю России выпало осуществление его политических выводов. Поэтому на Западе политика функционально зажата между сильным правом и самостоятельной экономикой, у нас же мораль, право и экономика по сей день остаются бессильными заложниками политического беспредела. И все же, сталкивая сегодня Россию в черную дыру товарно-денежного фетишизма, «бессердечного чистогана» (К. Маркс), не поздно еще вспомнить предостережение В. С. Соловьева: «Несостоятельность ортодоксальной политической экономии... заключается в том, что она отделяет принципиально область хозяйственную от нравственной, а несостоятельность всякого социализма... в том, что он допускает между этими двумя различными, хотя и нераздельными областями более или менее полное смешение, или ложное единство».[123] Стало быть, для достижения их истинного единства необходимо поставить экономику с головы на ноги, т. е. поменять местами ее цели и средства их достижения. Для этого производственно-экономическая деятельность основной и высшей целью должна иметь не меновую стоимость, а потребительную ценность своей продукции для непосредственного удовлетворения человеческих потребностей. Меновая же стоимость как источник прибыли и денежные знаки как их носитель по сути своей являются всего лишь вспомогательным и чисто внешним средством в этом процессе, но никак не универсальным и тем более внутренним регулятором общественной жизни в целом.

Приоритет потребительной ценности над меновой в мировой экономической мысли развивала не только австрийская психо-

---

121 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 44.

122 Франк С. Л. Теория ценности Маркса и ее значение: Критический этюд. СПб., 1900. С. 25.

123 Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Соч.: В 2. т. Т. 1. М., 1988. С. 407.

логическая школа «субъективной ценности»,[124] но и известная русская традиция. Не случайно русские ученые в своих трудах на рубеже веков используют термин «теория ценности», а не «теория стоимости».[125] С этой точки зрения «ценность есть значение, придаваемое нами вещи как фактору удовлетворения наших потребностей», поскольку «способность к обмену лежит не в вещи, а в человеке».[126] Поэтому естественно, что «человек со своими потребностями и своей властью над средствами удовлетворения последних составляет исходный и конечный пункт всякого человеческого хозяйства».[127] Выдвижение же на первый план человека выводит экономику непосредственно на право и мораль, лишая политику возможности прямого вмешательства в производственно-экономический процесс, поскольку здесь уже образуются отношения ценностного уровня.

Дело в том, что если продукт как товар производится исключительно для продажи абстрактному владельцу денег, субъекту оценочного отношения как средству реализации товара, то продукт как носитель потребительной ценности адресован всегда потребностям конкретного человека. Здесь производитель и потребитель выступают уже как равноправные и самоценные субъекты, а продукт в качестве посредника становится носителем ценности. В нем польза органично соединяется с красотой как полномочным представителем идеала и высшим признаком качества. В этом, в частности, заключена специфика дизайна, технической эстетики и прикладного искусства. Естественно, что такой продукт является и наилучшим товаром, но это уже одно из частных следствий. Иначе говоря, производственно-экономическая деятельность, опираясь на приоритет человека как субъекта производства и потребления, может перейти из ве́дения политики как источника отчуждения в сферу культуры. Этот путь к экономической культуре, т. е. к ценностным отношениям в экономике, невозможный в свое время для буржуазного Запада, более естествен для России, чем бесплодная гонка за миражом западного процветания. Ибо там вторая тенденция лишь стихийно, в конечном итоге, пробивается через первую, оставаясь для нее вспомогательным средством. А это говорит о том, что до тех пор, пока они остаются в сфере экономики, политики и права, да и соответствующей морали, поменять их местами не удастся, особенно у нас в России. И в связи с этим вспомним опять слова В. С. Соловьева

---

124 Австралийская школа в политической экономии: К. Менгер, Е. Бем-Баверк, Ф. Визер / Предисл., коммент., сост. В. С. Автономова. М., 1992.

125 Богров В. Указ. соч.; Бух Л. Теория ценностей. СПб., 1889; Смирнов Е. Очерк теории ценностей. СПб., 1904; Франк С. Л. Указ. соч. и др.

126 Богров В. Указ. соч. С. 11—12.

127 Австрийская школа в политической экономии. С. 89.

о том, что «признавать в человеке только деятеля экономического — производителя, собственника и потребителя вещественных благ — есть точка зрения ложная и безнравственная... истинно человеческий интерес вызывается здесь только тем, *как* и *для чего* человек действует в этой определенной области. Как свободная игра химических процессов может происходить только в трупе... так точно свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, и провозглашать здесь *laissez faire, laissez passer* — значит говорить обществу: умри и разлагайся».[128] И чтобы этого не произошло, не стоит ставить телегу впереди лошади и гнать экономику впереди культуры, все равно ничего не выйдет до тех пор, пока первая и вторая тенденции не поменяются местами в процессе переоценки ценностей в сфере самой же экономики. Ибо в России, как нигде, социально-экономический кризис является следствием уничтожения культуры личности и личностных начал в общественной жизни вообще и в экономике в частности. Как предупреждал С. Н. Булгаков еще в 1912 г., субъектом хозяйства, носителем хозяйственной функции «может быть только человечество как таковое, не коллектив или собирательное целое, но живое единство духовных сил и потенций».[129] В еще большей степени это относится к современному миру и тем более к России, особенно если иметь в виду развитие подлинной экономической культуры, а не просто экономики, могущей существовать в своем чистом виде, действительно, лишь в стихийно-рыночном варианте.

В. Богров, например, называет меновую, или доходную по его терминологии, стоимость «опосредованной» ценностью, а потребительную — «непосредственной», которую он и считает наиболее общим видом ценности и критерием оценки. Поэтому «*ценность есть философский принцип науки о хозяйстве*», а учение о ней способно послужить «объединению всех частей экономической теории»[130] и, добавим, выведению самой экономики на уровень культуры. Ибо ценность как значимость объединяет две стороны: *техническую*, проявляющуюся в воздействии на природу, и *социальную* — в отношениях между людьми. Первая предполагает *производство* хозяйственных благ как материальных носителей ценностей и зависит не только от людей, но и естественных факторов. Вторая же касается *распределения* этих благ и всецело определяется самими людьми. Социальная жизнь людей, а значит, и вся человеческая история начинается с того, что распределение благ *отделяется* от их про-

[128] Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 407—408. «*Laissez faire*», «*laissez passer*» — попустительство, вседозволенность (фр.)

[129] Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 256.

[130] Богров В. Указ. соч. С. 20, 34.

изводства: производят одни, а распределяют другие. Так возникла проблема *собственности*, а обмен как естественное следствие разделения труда стал, развившись до меновой стоимости, средством порабощения одних людей другими, заменив физическое рабство экономическим. Здесь-то и возросла неизмеримо роль меновой стоимости, которая подчинила себе потребительную ценность и втянула в отношения распределения не только продукты производства, но и их средства, включая сам труд вместе с людьми и всю природу вместе с ее законами. В результате собственность стала своего рода Гордиевым узлом, связавшим воедино экономику, политику, право и мораль так, что, потянув любую из них, неизбежно затягиваешь весь узел. Поэтому и рассмотрение их должно быть совместным, хотя бы в аксиологии.

Политика как концентрированная экономика раз и навсегда ответила на вопрос о собственности, поделив все общество на две неравные части: *народ* производит все блага, *власть* их распределяет. При этом исторически сложились и два принципиально возможных способа такого распределения с небольшими отклонениями в ту или иную сторону. Во-первых, собственность может быть *общей* (от лат. «*communis*») или *общественной* (от лат. «*socialis*») и, во-вторых, *частной* или *личной* (от англ. «*private*»), т. е. поделенной на части и принадлежащей отдельному человеку. Поскольку собственность дает право исключительного обладания, т. е. распоряжения и пользования благами, принадлежащими субъекту-собственнику, то естественно, что в первом случае таким правом в полной мере обладает только власть, распоряжаясь от имени народа плодами его труда. Экономика при этом попадает в прямое и полное подчинение к политике, обрекая народ на рабскую зависимость от власти. Поэтому общественная собственность наиболее удобна для тоталитарных режимов. Второй вариант столь же естественно ограничивает распределительные функции власти, подчиняя политику экономике и праву. Поэтому народу государство необходимо как *средство* самосохранения и обеспечения права собственности на продукты своего труда, т. е. для нормальной жизни. Для власти же оно является *самоцелью* и, конечно, высшей ценностью, ибо если не будет государства, не нужна и власть. Не случайно все государственные режимы без исключения — от самых демократических до тоталитарных — столь нетерпимо относятся к идее анархизма, принципиально исключающего государство из жизни общества.

Иначе говоря, *собственность* как социальная ценность является связующим звеном или переходной ценностью от ценностей-значимостей к ценностям-нормам в политике, праве и морали. Ибо главным в содержании собственности является не формальная принадлежность к сфере распределения и не удовлетворение потребностей в сфере потребления, а то, что ее

7 Заказ № 204

источником является *труд*, но не абстрактный труд меновой экономики, а *конкретный труд конкретных людей*. Последний из могикан классической политэкономии Дж. С. Милль утверждал поэтому, что «основополагающий принцип собственности заключается в предоставлении всем гарантии на обладание тем, что создано их трудами и накоплено благодаря их бережливости».[131] И в этом смысле, по его мнению, «собственность не подразумевает ничего, кроме права каждого человека, мужчины или женщины, на свои способности, на то, что он может произвести с их помощью, и на... то... что ему удастся выручить за произведенные им товары путем честного обмена»[132] с другими товаровладельцами.

Частная собственность, закрепляя за каждым человеком право на результаты его труда, становится средством и определенной гарантией его свободы «от», т. е. относительной социальной свободы быть самим собой, распоряжаться внешними обстоятельствами своей жизни, стать хозяином своей судьбы, т. е. быть личностью в рамках социума. В случае же общественной собственности человек лишен права на заработанные им блага не только в полном объеме, но и в принципе, ибо общество в лице государственной власти в один миг может лишить его экономической жизненной основы, которая ему не принадлежит, так же как ему не принадлежат и все его природные способности, а значит, и сама его судьба, над которой он не властен. А там, где нет элементарной внешней свободы «от», не может быть, конечно, и духовной свободы «для», хотя формально она обещана, правда, каким-то неведомым поколениям. Поэтому, видимо, и помечталось Дж. С. Миллю о предельном случае развития второго варианта: «Идеалом и общественного устройства, и практической морали было бы обеспечение для всех людей полной независимости и свободы действий, без каких-либо ограничений, кроме запрета на причинение вреда другим людям».[133] Первую часть этого идеала еще можно представить реализованной, по крайней мере теоретически, а вот о второй можно лишь помечтать, ибо если речь идет о внешнем запрете со стороны общества, то какая же это свобода, да еще полная? Речь идет, конечно, о духовной свободе «для» как внутренней основе саморегуляции и самозапрета на античеловеческие действия. Выше уже приводились слова Ф. М. Достоевского о таком устройстве общества, при котором человек, обладая полной свободой выбора, сам бы не хотел причинять зла другим людям. Но такой уровень реализации духовно-нравственных идеалов соответствует и конечной цели противоположного, коммунистического пути к ней. Ибо

[131] Милль Дж. С. Основы политической экономии и некоторые аспекты их приложения к социальной философии: В 3 т. Т. 1. М., 1980. С. 378.
[132] Там же. С. 366.
[133] Там же. С. 351.

здесь отпала бы нужда в государственной власти как внешнем средстве принуждения к порядку и в обеспечивающих его социальных институтах политики, права и морали, исчезло бы, естественно, и само понятие собственности. Ибо на этом уровне люди стремились бы не брать, а отдавать. Моменты такого состояния межчеловеческих отношений реализуются в повседневной жизни всех народов постоянно как фермент самой человечности, особенно в экстремальных ситуациях. И нет человека на Земле, который не испытал бы на себе такого отношения как минимум со стороны своей матери, иначе его просто не было бы на свете. Но вот в какой степени подобные духовно-ценностные отношения могут быть реализованы на уровне всего общества? И опускаясь с заоблачных высот идеала на грешную землю, мы никак не минуем все той же проблемы собственности, которая остается сегодня основным центром тяжести, определяющим устойчивость общественного корабля. Все же остальные социальные ценности, включая и духовно-нравственные, с ней так или иначе взаимосвязаны.

Рассматривая преимущества и недостатки коммунистического и частнособственнического путей к единой цели построения земного рая, Дж. С. Милль, например, делает любопытное замечание о том, что при их сравнении коммунизм как общественная система, не существующая в реальности, берется как идеал, но сопоставляется с «нынешним (1852 г.) состоянием общества со всеми присущими ему страданиями и несправедливостью». Однако «мы слишком мало знаем о том, что могут свершить как индивидуальная деятельность, так и социализм в своих лучших формах, для того чтобы решить, какая из этих двух систем станет окончательной формой человеческого общества».[134] Думается, что и теперь, спустя почти полтора столетия, мы вряд ли сможем однозначно решить вопрос о какой-либо окончательной форме общественного устройства. В соревновании двух вышеназванных систем история внесла значительные коррективы, перенеся его из теории в практику и осуществив гигантский социальный эксперимент по реализации коммунистической идеи, из которого мы просто обязаны извлечь необходимые уроки. Согласно своей доктрине, коммунизм просто разрубил Гордиев узел собственности, отобрав ее у людей и отдав государственной машине, т. е. той же власти, которую К. Маркс назвал «частной собственностью бюрократии», только без какой-либо персональной ответственности за нее. Боролся-то он против *частной* собственности, а ударил по *собственности как таковой*, поставив под угрозу существование как минимум половины человечества, не говоря уже о десятках миллионов попутно уничтоженных, в том числе и *вместе с собственностью*. Подобный шаг равносилен тому, как если бы в

[134] Там же. С. 349, 351.

шторм выбросить за борт корабельный двигатель. Последствия этого мы и переживаем сегодня, а результаты исторического эксперимента (ФРГ — ГДР, Юж. Корея — Сев. Корея, Финляндия — Карелия и т. д.) говорят о том, что институт собственности в современных условиях нужно не уничтожать, а развивать. Весь вопрос лишь в том, о *какой* собственности должна идти речь в принципе.

Отстаивая в свое время преимущества частной собственности перед общественной, Гегель отметил один существенный момент: «Разумность собственности заключается не в удовлетворении потребностей, а в том, что снимается голая субъективность личности. Лишь в собственности лицо выступает как разум». Поэтому союз для устранения частной собственности и введения «общности имущества» не может быть оправдан ни с религиозной, ни с моральной точек зрения, поскольку он доказывает лишь «отсутствие взаимного доверия» и как следствие ведет к взаимному отчуждению. «Примерами отчуждения личности служат рабство, крепостничество, неспособность обладать собственностью, несвобода собственности и т. д., отчуждение разумности, интеллекта, моральности, нравственности, религии происходит в суеверии, в признании за другими авторитета и правомочия определять и предписывать мне, какие поступки мне следует совершать... что мне следует считать долгом совести, религиозной истиной и т. д.».[135] Поэтому частная собственность и индивидуальная хозяйственная деятельность как основа внешней свободы «от» не только освободила человека от сословной зависимости феодального общества, но и обеспечила бесспорную победу второй тенденции над первой в исторической игре на своем, социально-экономическом поле. Этот отрезок истории принадлежит ей, ибо реальный социализм не обеспечил человеку даже такой, чисто внешней свободы личной хозяйственной инициативы, а ведь еще Ш. Монтескье предупреждал, что секрет повышения урожайности «не в плодородии почвы, а в свободе хлебопашца». Не удивительно, что урожайность в Финляндии выше, чем в плодородной Украине. Понятно, что принесший столько бед исторический рывок борьбы с собственностью был чистейшей утопией. Но у духовной жизни свои законы, и он же заронил в души людей семена надежды, которым нужна теперь реальная почва, и ею сегодня может быть только собственность, но, конечно, не всякая. Подлинной собственностью должно быть лишь то, что делает человека человеком, согревает его душу, сохраняет и развивает чувство собственного достоинства, позволяет, таким образом, сделать шаг от внешней свободы к внутренней. Поэтому деньги в банке, капитал, приносящий прибыль, — это еще не естественная человеческая собственность, а искусственный ее суррогат. Точно так же не является подлинной собственностью ни ночлежка с телевизором в муравейнике-многоэтажке, ни пятизвездный люкс на Кипре.

[135] Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. М., 1990. С. 101, 105, 122.

Подлинная, естественная собственность принадлежит каждому человеку от рождения и начинается с того, без чего он не сможет ни жить, ни состояться как человек. Это прежде всего воздух, солнечный свет, вода и земля, они принадлежат всем вместе и каждому в отдельности. Это природные условия и средства жизни для каждого человека и народа: моря для рыбаков, леса и степи для охотников и скотоводов, поля для земледельцев. Но независимо ни от каких природных и социальных условий, профессии и общественного положения у *каждого* человека должна быть особенная, только ему присущая и принадлежащая собственность — *отчий дом на родной земле.* Дом, в котором родились и живут деды и внуки, дом — хранитель духовно-кровно-родственной связи и памяти многих поколений предков и потомков, социогенетический источник культуры народа. Отсюда и сами понятия Родины и Отчизны. «Строя себе дом, — напоминает И. А. Ильин, — человек создает себе оплот телесного существования и средоточие духовной жизни, он устраивает себе *лично-интимный* угол на Земле, свой *священный очаг,* как бы свое внешнее „я"».[136] Естественная, подлинная собственность лежит в основе хозяйственной деятельности и *хозяйственной культуры* каждого народа и каждого человека. «Это значит, что человек связывается с вещами не только „материальным" интересом, но и *волею к совершенству, и творчеством, и любовью...* Расцвет и обилие создаются не „голодом" и не „жадностью"; и даже не просто *здоровым инстинктом* и *интересом;* но *всею душою* при непременном участии *духовных* побуждений и запросов... Лично-инстинктивное и лично-духовное общение человека с вещами имеет сразу и *хозяйственно-производственное,* и *духовно-творческое* значение... Человеку *необходимо* вкладывать свою жизнь в жизнь вещей: это неизбежно от природы и драгоценно в духовном отношении. Поэтому это есть *естественное право* человека, которое и должно ограждаться законами, правопорядками и государственною властью. Именно в этом и состоит *право частной собственности...* И этим вопрос с политико-экономической точки зрения может считаться решенным».[137] Но он же, показывая подлинное место собственности как социально-экономической ценности и ядра производственно-экономической культуры, обеспечивающей человеку свободу «от», требует выхода за свои пределы на возможном пути к свободе «для». Вся русская философия хозяйства и собственности в отличие от западной отстаивает и развивает здесь главную мысль о том, что «собст-

[136] Ильин И. А. Путь к очевидности. С. 279.
[137] Там же. С. 279—281.

венность, по природе своей, есть начало духовное, а не материальное. Она предполагает не только потребление материальных благ, но и более устойчивую и преемственную духовную жизнь личности в семье и роде».[138] Поэтому, говоря словами С. Н. Булгакова, «в хозяйстве творится культура». Но не следует забывать, что в хозяйственно-экономической деятельности творится не только культура, но и политика как источник ее антипода — отчуждения, а причиной тому все та же собственность, как общественная, так и частная. Поэтому на пути от собственности к культуре или, точнее, превращения собственности в источник культуры, а не отчуждения, общество в отличие от индивида не может ни миновать, ни обойти политику, право и мораль. Оно может только поднять их на уровень соответственно политической, правовой и моральной культуры. А это означает, что внешние социальные преобразования должны быть *естественным следствием* и проявлением внутреннего, духовно-ценностного развития всего общества на пути свободы «от» к свободе «для» на основе перехода собственности от искусственных социальных субъектов к естественным и, в идеале, действительно, к свободной и самоценной личности. Все конкретные формы государственного устройства и являются в конечном итоге результатом стихийно-исторического поиска каждым народом и обществом наиболее приемлемого для себя компромисса между двумя вышеназванными путями.

Политика как концентрированная экономика является со времен Аристотеля еще и *искусством управления*. Политики тоже люди, но только до тех пор, пока они не вышли из народа во власть. Этот рубикон, разделяющий власть и народ, и является главной проблемой *политической культуры*, которая предполагает если не единство, что нереально, то хотя бы разумный компромисс между ними, заменяющий, насколько это возможно, обман и насилие действительным искусством управления в обществе, а не обществом, поскольку управлять можно и нужно государством, но не обществом, которое представлено народом и должно принадлежать народу вместе с государством, принадлежащим власти. Государство, будучи частью общества, должно сохранять его целостность, стабильность развития и обеспечивать условия нормальной жизни как всего общественного организма, так и отдельного человека. Однако государство стремится подчинить себе все общество и, естественно, народ, сделав его средством для властвующего меньшинства. Не удивительно, что главными для политики становятся вопросы «распределения, сохранения, смещения власти», писал М. Вебер, а «государство... есть отношение господства людей над людьми, опирающееся на легитимное ... насилие как средство».[139] И государственная власть, в чьих бы руках она ни находилась, считает себя «единственным источником „права" на насилие» (М. Вебер), т. е. права творить зло. Ибо нет худшего зла, чем насилие одних людей над другими, тем более, если это зло узаконено и освящено от имени всего общества и, как правило, свыше — от Бога или, как минимум, высшей справедливости. Поэтому неизбежным следствием политики и ее продолжением другими средствами является война как санкционированное убийство. «В историческом процессе внешнего, политического объединения человечества война... была главным средством»[140] не только образования национальных государств, но и прямого ограбления одних народов другими. «Общественное устройство стран современной Европы, — свидетельствует Дж. С. Милль, — берет начало из распределения собственности, которое было результатом не справедливого раздела или приобретения посредством усердия, а завоевания и насилия».[141] Этот социально-экономический строй в большинстве стран Западной Европы сохранился в принципе и по сей день, претерпев, естественно, внутренние перемены.

Народ всегда против войны, но политики ради завоевания, использования или удержания своей власти вновь и вновь ввергают свои народы в межнациональные, религиозные, межпартийные и прочие междоусобицы по принципу: «Разделяй и властвуй». Вооруженные силы, необходимые для сохранения внешнего мира и спокойствия, используются политиками в своих корыстных интересах. «Зло войны есть крайняя вражда и ненависть между частями распавшегося человечества», — пишет В. С. Соловьев, но сама по себе «военная и всякая вообще принудительная организация есть не зло, а следствие и признак зла», ибо государство «внешними средствами только ограничивает, а не внутренне упраздняет в целом мире ту злобу, которую мы не можем упразднить в себе самих».[142] Поэтому, признавая неизбежность существования государственной организации общества и, следовательно, государственной власти, первым шагом к достижению политической и морально-правовой культуры нужно считать преодоление иллюзии о единстве государства и общества, а тем более об их тождестве. Внешний блеск и могущество государства и его властвующей элиты еще не означает процветания всего общества и в особенности народа, за счет ограбления и унижения которого этот блеск бывает достигнут. Ведущие страны цивилизованного Запада в отличие от России стремились, как правило, к ограблению других на-

[138] Бердяев Н. А. Философия неравенства // Русская философия собственности (XVIII—XX вв.) / Авт.-сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб, 1993. С. 303—304.

[139] Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 646.

[140] Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 472.

[141] Милль Дж. С. Указ. соч. С. 349.

[142] Соловьев В. С. Оправдание добра. С 482—483.

родов. Так, перед первой мировой войной на 39 млн французов работали 55 млн колониальных рабов, а на каждого англичанина безвозмездно трудились уже 9 человек в колониях, территория которых превышала территорию самой метрополии в 100 раз. Ностальгически вздыхая сегодня о «золотом веке» матушки Екатерины или зловещем могуществе «окончательного» сталинского социализма, не стоит забывать великую цену, плаченную за них обращенным в рабство собственным народом. В равной степени это относится и к суворовским чудо-богатырям, и к жуковским героям Великой Отечественной. Иначе откуда и зачем бы появились у нас Пугачев и Радищев, Сахаров и Солженицын?

Сегодня и мы в России должны осознать, что, во-первых, государство и общество — это далеко не одно и то же и, во-вторых, в современных условиях государство есть лишь средство и условие существования общества и должно находиться под общественным, а точнее, народным контролем. Отсюда и смена социально-политических лозунгов: *не власть народу*, ибо это обман и демагогия, а *власть под контроль народа*. Это означает реализацию простого условия: власть должна выступать и действовать не от имени и по поручению народа, а лишь от своего собственного имени и на свою персональную ответственность. Ибо в сфере политики нет средств различения добра и зла, для политиков — это абстрактные и весьма относительные понятия, зависящие от конкретных ситуаций в борьбе за власть. Так, бывший мэр Москвы Г. Х. Попов в интервью, данном «Аргументам и фактам», на вопрос «Может ли политик быть честным человеком?» ответил: «В политике главное — цель. Если я политик, то имею право маневрировать для достижения цели». — «То есть политика безнравственна?» — «Почему? Она, наоборот, нравственна. Какой бы был прогресс, если бы не было политики?! Но это особый тип нравственности».[143]

Проще говоря, что положено Юпитеру, то не положено быку, или цель (власть) оправдывает средства (любые), и тогда политики объявляют моральным все, что служит их цели, закрепляя свой интерес в правовых нормах и законах, которые они же сами и принимают, естественно, от имени и на благо народа. Поэтому, говоря о построении у нас правового государства, да еще по западному образцу, нужно иметь в виду, что политическая и правовая системы государства и политико-правовое сознание российского общества никогда не совпадали и в обозримом будущем вряд ли совпадут.

Удивительно ли, что в большинстве своем нормальные люди к власти не стремятся, интуитивно избегают ее, даже когда такая возможность представляется: «Дай Бог не вляпаться во

[143] Аргументы и факты. 1992. 14 апр.

власть!». А когда попадают в нее, как правило, с самыми благими намерениями, то долго там не задерживаются или перерождаются: «Перерождение человека в чиновника — процесс, еще не изученный ни социальными психологами, ни нашими литераторами».[144] Проблема состоит не в том, что у власти находятся сплошь безнравственные люди, хотя и такое случается нередко, особенно в смутные времена, но это было бы слишком просто. Проблема гораздо глубже: политика как система власти одних людей над другими безнравственна в принципе, по сути своей. А. А. Собчак, например, человек шагнувший из народа во власть сравнительно недавно и еще не успевший утратить свежести восприятия, заметил это: «Дочь говорит, что раньше я был совсем другим. Каким? Добрым. Дети видят главное, и я с горечью должен признать: политик живет в особой зоне надчеловеческих отношений. Политика способствует проявлению в человеке всего самого худшего. А очищения души не происходит... Меняется шкала ценностей. Незаметно, но постоянно происходят эти деформации. И когда, глядя на экран, где государственный человек вещает нечто несообразное с нормальными человеческими реакциями, мы восклицаем: „Да как же он не понимает!" ... менее всего мы готовы поверить: да, не понимает. Ибо уже выработал человеческий запас опыта и доброты, живет на наркотике, имя которому — политика. Государственный человек нередко вынужден идти на такие компромиссы, которые размывают тонкую незримую линию, отделяющую добро от зла, порядочность от подлости, подвиг от предательства».[145] Механизм подобной деформации заключен в простейшей дилемме, которую постоянно приходится решать на любом уровне власти: польза для дела или собственное благополучие. Если регулярно не выбирать второе, то можно оказаться за пределами системы власти, несмотря ни на какие заслуги перед нею. Типичный вариант подобного исхода психологически точно показан, например, в романе Д. Гранина «Картина». Поэтому обычным выходом и является простейший чиновный прием: не принимать самому ответственных решений, а то и совсем ничего не предпринимать, пока все само не образуется так или иначе.

Между тем есть такая среда, в которой добро и зло безотносительны и четко различимы, как свет и тень, — это среда культуры, определяемой изнутри ценностными отношениями. Достижение *политической культуры*, т. е. *отношений ценностного уровня* между народом и властью — единственное условие преодоления отчуждения между ними и, следовательно, стабильности и позитивного развития всего общества. Весь вопрос

[144] Собчак А. А. Хождение во власть. Рассказ о рождении парламента. М., 1991. С. 249.
[145] Там же. С. 248—249.

лишь в том, как ее достичь, ибо какая власть вспоминает о культуре при дележе общественного пирога? «К счастью,— замечает П. А. Сорокин,— культура и цивилизация бесконечно прочнее, чем заверяют нас клоуны политического цирка. Политические, да и не только политические, партии, группировки, фракции и армии приходят и уходят, а культура остается вопреки их похоронным речам... она сделана из более прочного материала и обладает большей жизнестойкостью, чем заверяют нас „гробовщики культуры"».[146]

Но кто эти «гробовщики», находящиеся у власти? Это конкретные, живые люди одного времени и единого с народом общества, которому они будто бы призваны служить, во всяком случае они клянутся в этом. Еще одна иллюзия и следствие неразвитости ценностного сознания как народа, так и власти. Если спросить любого пришедшего к власти политика, кому он должен служить, то он не моргнув глазом ответит: народу. Другой скажет поскромнее: людям. Но каким людям? Естественно, тем, кто выше его по должности и положению. А тот, кто вообще выше всех, реально служит своему сословию, политической партии, социальной группе, непосредственному окружению, т. е. всем приведшим его к власти и являющимся ее опорой. Поэтому выход здесь может быть один: политик, находящийся у власти любого уровня, должен служить только *делу*. С него официально и гласно нужно снять пресловутое служение Родине, народу, классу или партии, т. е. социальным субъектам и конкретным людям, он должен лишь *профессионально и ответственно делать свое дело,* подчиняясь его нормативам и государственным законам. Поставить политика в такие условия — это второй реальный шаг к политической культуре в современном обществе.

М. Вебер, например, называет в связи с этим три основных качества, необходимых политику, чтобы «справиться с властью... и, следовательно, с той ответственностью, которую она на него возлагает». Во-первых, это «страсть — в смысле *ориентации на существо дела*... страстной самоотдачи „делу"». Во-вторых, необходимо сделать «*ответственность* именно перед этим делом главной путеводной звездой... деятельности» политика. А для этого, в-третьих, требуется «решающее психологическое качество политика... *глазомер»,* или «*дистанция* по отношению к вещам и людям», и главное «по отношению к самому себе». Отсутствие дистанции — «один из смертных грехов всякого политика», ибо дистанция позволяет преодолевать *тщеславие* — смертельного врага политического деятеля. «Грех против святого дела его призвания начинается там, где стремление к власти становится *неделовым*... предметом сугубо личного самоопьянения... Ибо в конечном счете в сфере политики есть

[146] Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. С. 434.

лишь два рода смертных грехов: уход от существа дела... и ... безответственность». Вся история говорит о том, что «конечный результат политической деятельности» регулярно оказывается неадекватным ее «изначальному смыслу» служения делу из-за отсутствия внутренней опоры. А вот *«как должно* выглядеть то дело, служа которому политик стремится к власти и употребляет власть,— это вопрос веры», которая «должна быть в *наличии* всегда».[147]

Прежде всего это — вера в свое человеческое и профессиональное предназначение, в способность иметь и реализовать вышеназванные качества. И тогда высшей ценностью политика как человека и самоценной личности становится ответственность, а не долг, не любовь, не добро и даже не справедливость. Точнее, все эти нравственные и морально-правовые ценности, присущие каждому человеку, тем более претендующему, по словам М. Вебера, «возложить руку на спицы колеса истории», могут быть реализованы лишь через ответственность и в форме ответственности. А высшей свободой его деятельности становится свобода от себя самого, своего честолюбия и своих пристрастий, что совсем необязательно, например, для ученого или художника. В этом состоит главная человеческая трудность профессии политика и основа его профессиональной культуры, чего не знают и не могут понять те, кто к ней так стремится. *Путь в политику — это дорога на Голгофу самоотречения.* Очень немногие понимают это вó-время, чаще всего подобное открытие приходит слишком поздно.

Политика, кроме того, еще и профессия, ее азам нужно учить и учиться, не говоря уже о высшем уровне политического мастерства. И это всем понятно по отношению к любой профессии, кроме политической, как это ни парадоксально. Если человека избрали в парламент или назначили на государственную должность, а он, не имея элементарных профессиональных знаний и навыков, сразу же берется за штурвал государственного управления, то что это, как не высшая степень безответственности? Ведь за руль автобуса или штурвал самолета он не возьмется, не будучи специалистом. Так, порядочный «в миру» человек, переступив рубикон власти, может оказаться потенциальным кандидатом в непойманные и нераскаявшиеся преступники, ибо если жертвы безответственного водителя на виду, то кто сосчитает жертв безответственного политика? Тем более, что даже свои промахи он, как правило, считает достижениями, а в ошибках признается лишь в том случае, если их можно приписать другому. Речь идет именно о политическом профессионализме как одной из основ политической культуры. Можно быть прекрасным экономистом, юристом, полководцем или инженером, но при этом беспомощным политиком, в чем,

[147] Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 690—692.

придя к власти, вряд ли кто признается, а расплачиваться приходится всему обществу.

Одним из важнейших свойств политика, государственного деятеля является *сущностное понимание своего времени и видение исторической перспективы.* Без этого они оказываются «живущими в мире мертвых слов и ходячих схем... все истинные государственные умы, подлинно заслуживающие названия „реальных политиков", всегда обладали непосредственной интуицией вечных и всеобъемлющих начал человеческой жизни. Петр Великий ценил Лейбница; презиравший „идеологию" Наполеон восхищался мудростью Гете; Бисмарк черпал свое умение... из изучения Спинозы и Шекспира. Истинный реалист не тот, кто видит лишь то, что непосредственно стоит перед его носом; напротив, он по большей части обречен быть доктринером, ибо видит не широкий Божий свет, как он есть на самом деле, а лишь маленький и искусственный мирок, ограниченный его интересами и личным положением».[148]

Поэтому важнейшим условием политической культуры является общественное понимание того факта, что *высшие духовно-нравственные ценности* проявляются *в политической деятельности только опосредованно — через системы норм морали и права,* которые для этого и выработаны всей историей человечества. Так, любовь может быть лишь личностным отношением, будь то любовь к женщине, ребенку или Родине, и не имеет смысла говорить о любви между народами, а тем более государствами и ведомствами, которых представляют политики. Ибо социальные институты не имеют никаких средств для ее реализации. Политик может любить свою мать, жену, сына, а вот любовь к своему народу он может проявить только через ответственное служение своему делу. Оно и может стать действительным добром в моральном отношении, справедливостью на уровне права, ответственностью и самоотречением в политике и конкретной пользой для людей в сфере экономики. Это же относится и к представителям всех вышеназванных социальных институтов, ибо цепочка реализации благих целей и намерений может прерваться на любом из этих уровней. Любовь — добро — справедливость — ответственность — польза — это только высшие ценности как основа и критерий соответственно нравственной, моральной, правовой, политической и экономической культуры. Не случайно они и этимологически связаны с высшими своими проявлениями: мораль — от лат. *«moralis»* — нравственный; право — от лат. *«juris»* (отсюда — юстиция) — справедливость; политика — от греч. *«politikē»* — искусство управления государством; экономика — от греч. *«oikonomikē»* — искусство управления хозяйством. Но ведь есть и их антиподы из сферы отчуждения. Поэтому центральным нервным узлом здесь является *право* как посредник и связующее звено между политикой и моралью. Оно, как слуга двух господ, разрывается между ними. Политика проводит через право систему ограничений, навязываемых членам общества государственной властью в собственных интересах. За моралью же стоят духовные силы нравственности, и их проникновение через моральные нормы в право наталкивается, естественно, на противостояние политики. Так, в праве пересекаются интересы всего общества, проявляющиеся посредством общечеловеческих ценностей, моральных норм, и государства — посредством политики. Поэтому охраняемые общественным мнением ценности — нормы морали, не говоря уже о законах права, обязательны в равной степени для всех членов общества, включая и политиков, в отличие от нравственных ценностей, которые, будучи духовно-личностными, обществу, а тем более государству, фактически неподконтрольны. Есть у конкретного человека совесть или нет ее — можно увидеть только по его поступкам и отношениям с другими людьми. «По делам его судите его»,— сказано в Библии. Поэтому в правовых актах должны быть как можно шире представлены и закреплены общечеловеческие интересы всех членов общества и минимально — властвующего меньшинства, суть которых одинакова во все времена. Например, Тиберий, император Рима с 14 г. н. э., ввел для борьбы с оппозицией закон, в котором была ст. 58 п. 10, гласившая: «...критика действий императора приравнивается к оскорблению величия римского народа». А спустя 19 столетий, в 30-е годы XX в., также статья 58 — п. 10 УК РСФСР («антисоветская агитация»), направленная против «врагов народа», стала печально знаменитой уже в нашем обществе. Случайное ли это совпадение или сталинские знатоки Римского права просто перенесли ее в наше время — существенного значения для вечной проблемы «народ, власть и право» уже не имеет.

Естественно, что отношение общества к правам и свободам конкретных людей намного опережает и потому преодолевает понятную инертность государства в этом вопросе. Отсюда и все большее понимание обществом отличия своих идеалов от целей государства и тем более властвующего в нем меньшинства. Аристотель, например, считая этическое составной частью политики, склонен был и к их отождествлению: «Этика... входит в политику как ее часть и начало (arche); и вообще... этот предмет по праву может называться не этикой, а политикой».[149] Гегель в начале XIX в., также выдавая желаемое за действительное, считает государство высшей формой нравственности, ибо, по его мнению, «свобода — основа государства», а «совершенное государство есть мир свободы», во имя которой он, например, лишая людей права на самоубийство, не сомне-

[148] Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 18.

[149] Аристотель. Большая этика // Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983.

вается в необходимости смертной казни для преступников, по крайней мере за совершенное убийство.[150] А в конце XIX в. В. С. Соловьев приходит к пониманию того, что «государство, даже нормальное, никак не есть выражение достигнутого нравственного идеала, а только одна из главных организаций, необходимых для достижения этого идеала», уже «несовместимого с государством».[151] И. Г. Фихте в 1806 г. был убежден, что «личность *должна* быть приносима в жертву идее», поскольку «с точки зрения истины и подлинной действительности индивидуум вовсе... не должен иметь никакого значения».[152] Но спустя всего четверть века, в марте 1841 г., В. Г. Белинский напишет: «...судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здравия китайского императора (т. е. гегелевской всеобщности)».[153] И еще через полвека В. С. Соловьев уточнит: «Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без связи с которым общественная среда никаких прав на человека не имеет».[154] А потому и смертная казнь в качестве наказания за преступление не может иметь нравственного оправдания, какой бы общественной необходимостью она ни была вызвана.

Речь идет, иными словами, о нравственном оправдании правовых норм и законов, с точки зрения которого наказание должно быть не местью и не устрашающим возмездием за уже совершенное преступление, а условием и средством предупреждения возможности дальнейших преступлений. Наказание, предусмотренное законом, становится, таким образом, противодействием злу силой и условием помощи как обществу, так и самому преступнику. Для этого «между идеальным добром и злою действительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению зла».[155] Государство, по Соловьеву, есть воплощение права и должно обусловливать на этом основании организацию нравственной жизни общества. Ибо «без права нравственная проповедь превращается в пустословие, а само право, отделенное от нравственных ценностей, потеряло бы свое безусловное основание» и не отличалось бы от произвола. Поэтому, с его точки зрения, *«право есть низший предел или определенный минимум нравственности»*.[156]

И сегодня, спустя еще столетие, мы видим, что таким пределом реально является не право, а *мораль* как еще одно про-

[150] Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. С. 127, 151, 380, 481.
[151] Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 523.
[152] Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. II. СПб., 1993. С. 395.
[153] Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. Т. 9. М., 1982. С. 443.
[154] Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 67—68.
[155] Там же. С. 446.
[156] Там же. С. 448.

межуточное звено между ним и нравственностью. Ибо в праве заключено не только добро преодоления зла, но и само зло, идущее в том числе и от государства. Несовпадение общества и государства означает, что собственно к государству и его властным структурам должна быть отнесена лишь политика, а мораль уже целиком принадлежит обществу и государству неподвластна. Сложнее — с правом и экономикой как связующими звеньями между государством и обществом: государство издает законы и печатает деньги для всего общества. Однако тоталитарное государство, например, стремится подчинить себе не только экономику, право и мораль, но и сферы духовной культуры: искусство, религию и нравственность, объявив их формами политической идеологии: «Для нас нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата» (В. И. Ленин). В идеале же, конечно, и экономика, и право как «равновесие личной свободы и общего блага» (В. С. Соловьев) должны перейти из-под власти государства в ведение всего общества. И тогда не нужен будет такой нонсенс, как Министерство справедливости — так называлось Министерство юстиции в бывшей Югославии, или Министерство народного благосостояния в Венгрии, занимающей первое место в мире по числу самоубийств. Ибо закон не может сделать людей свободными, как мудро заметил Г. Торо еще на заре американской демократии, сами люди должны сделать закон свободным. Кстати, первая из десяти мегатенденций, ведущих в XXI век, уже начинает проявляться: «В условиях глобальной экономики, — пишут Д. Нэсбитт и П. Эбурдин, — экономические соображения почти всегда превалируют над политическими... президентам, премьер-министрам и парламентариям отводится все менее и менее важная роль».[157] Но реально все это зависит уже от *общественно-политического строя* или, проще говоря, от исторически сложившихся *форм устройства государственной власти в данном обществе.*

Формулируя сегодня вопрос: какая форма государственного устройства предпочтительнее, *республика* или *монархия?* — в ответе можно почти не сомневаться, — конечно, республика. Но если сравнить при этом, скажем, Республику Албанию с Королевством Бельгия, то ответ не покажется столь уж бесспорным. Действительно, почему в наиболее социально-экономически развитых странах до сих пор сохраняется монархическая форма правления? Великобритания (Соединенное Королевство Великобритании и Северной Ирландии), Королевство Дания, Испания, Княжество Лихтенштейн, Великое Герцогство Люксембург, Королевство Нидерландов, Королевство Норвегия, Королевство Швеция, не говоря уже об Австралии и Канаде, главой которых номинально остается английская королева, представ-

[157] Нэсбитт Д., Эбурдин П. Указ. соч. С. 20.

ленная генерал-губернаторами, Япония и ряд других стран официально являются конституционными, наследственно-парламентскими монархиями.

Монархия означает по-гречески единовластие, но демократический общественный строй и высокий жизненный уровень вышеназванных «монархий» трудно и сравнивать с теми же показателями «демократических» по названию республик бывшего соцлагеря. Создается впечатление, что наиболее одиозные диктаторские режимы соревнуются в количестве употреблений слова «народный» в названиях своих государств. Например, словосочетание «народно-демократическая республика» можно перевести на русский язык примерно как «народно-общенародное народовластие», хотя подлинно народным в этих государствах является разве что людское терпение. Таков еще один урок XX в.: название одно, а содержание совсем другое.

Характерный пример в этом отношении — наследственная парламентская монархия Испании, входящей в десятку наиболее развитых стран мира. После смерти Франко в ноябре 1975 г. молодой король Хуан Карлос I, проведя в июне 1977 г. первые за сорок последних лет свободные парламентские выборы, начал демократические реформы, и уже в декабре 1978 г. была принята новая конституция. Однако в 1981, т. е. на пятом и, видимо, роковом для всякой перестройки, году франкистски настроенные военные, почувствовав необратимость перемен, совершили государственный переворот, захватив парламент и продержав его депутатов 18 часов под автоматными прицелами. Решающую роль в подавлении генеральского мятежа сыграла твердая позиция короля и его верность демократическим преобразованиям. Путчисты были разоружены, и 30 человек из них осуждены на различные сроки тюремного заключения. На состоявшихся в октябре 1982 г. новых парламентских выборах победили Испанская социалистическая рабочая партия во главе с сорокалетним Генеральным секретарем и премьер-министром правительства Фелипе Гонсалесом и, естественно, курс на дальнейшие демократические преобразования. В критические дни схватки с силами прошлого народ и армия поддержали своего демократического монарха, поднявшегося над межпартийными и межнациональными рознями и ставшего символом национального единства всего испанского народа.

События наших реформ, идущих спустя десятилетие, внешне схожи с испанскими, но имеют два содержательных отличия: во-первых, у нас нет государя, хранителя национального единства, и, во-вторых, нет частной собственности. Да и роль церкви в наших странах существенно иная, хотя и в Испании она по новой конституции отделена от государства. Поэтому дело не просто в традициях вышеназванных стран, точнее, их традиции имеют под собой содержательную основу для сохранения монархической формы правления. При этом неважно, реальна ли власть монарха или она номинальна, как в Англии, суть дела заключается в том, что, как записано в конституции Японии, ее император является «символом государства и единства народа». Это означает, что монарх как глава государства олицетворяет в отличие от выборного президента не только политически-правовое, но и морально-нравственное, а то и религиозное единство нации. Так, император Японии является одновременно и верховным жрецом религии Синто, будучи в этом качестве посредником между японцами и небом, а также и японцами между собой, т. е. символом-носителем духовно-ценностных отношений как ядра национальной культуры. Поэтому, видимо, восприняв технологические преимущества западной цивилизации, в том числе и парламент, Япония сохранила свою национальную духовную культуру. Кстати, исторически первая в Европе и вторая после США конституция была принята 3 мая 1791 г. в Польше при поддержке и активном участии короля Станислава Августа. Правда, уже через год войска Екатерины Великой быстро развеяли конституционные иллюзии поляков, а сам король был доставлен в Санкт-Петербург в качестве заключенного. Но было это ровно двести лет назад, когда в самой России сосланный в Сибирь А. И. Радищев не мог и мечтать ни о какой конституции.

Антиподом монархии является, конечно, *анархия* (в пер. с греч. — безвластие), идеи которой можно встретить у различных мыслителей от Платона до Руссо, но анархизм как общественно-политическое учение и движение оформился лишь в Новое и Новейшее время. Его родоначальником можно считать английского современника Великой Французской революции У. Годвина, изложившего идеи свободного общества независимых работников в своей книге «Исследование относительно политической справедливости» (1793 г.), выдержавшей целый ряд переизданий вплоть до XX в., в том числе и на русском языке. Сам термин «анархизм» ввел П. Ж. Прудон, разработавший теорию безгосударственного общества свободных производителей под впечатлением краха революционных надежд 1848 г. и бессилия государственного социализма Луи Блана, в работах «Исповедь революционера» (1849 г.) и «Общая теория революции XIX в.» (1851 г.). Но поистине новое дыхание эти идеи обрели в теории и практике русских мыслителей и революционеров после кровавых уроков Парижской Коммуны 1871 г. П. А. Кропоткин позднее напишет: «Полное революционное бессилие совета Коммуны... а также неспособность Генерального совета Интернационала, заседавшего в Лондоне» и славшего оттуда запоздалые и нелепые приказы, «заставили многих членов Интернационала ... в том числе *Бакунина*, задуматься над злом всякой власти, даже если она избрана свободно, как это было в Коммуне и в рабочем Интернациона-

8 Заказ № 204

ле».[158] Собственно М. А. Бакунин и превратил анархизм в самостоятельное социально-политическое движение. В своем основном труде на эту тему «Государственность и анархия» (1873 г.), полемизируя с К. Марксом, он пишет: «Спрашивается, если пролетариат будет господствующим сословием, то над кем он будет господствовать?». Над крестьянской «чернью», не пользующейся благорасположением марксистов? «Эта дилемма в теории марксистов решается просто. Под управлением народным они разумеют управление народа посредством небольшого числа представителей, избранных народом. Всеобщее и поголовное право избирательства целым народом так называемых народных представителей и правителей государства — вот последнее слово марксистов, так же как и демократической школы, — ложь, за которою кроется деспотизм управляющего меньшинства, тем более опасная, что она является как выражение мнимой народной воли ... Итак, для освобождения народных масс надо их сперва поработить... Если есть государство, то непременно есть господство, следовательно и рабство; государство без рабства, открытого или маскированного, немыслимо — вот почему мы враги государства».[159] Целью же общественного развития, с его точки зрения, должна быть вольная организация народных и прежде всего рабочих масс «снизу вверх», т. е. без всякого «государственного ярма» власти меньшинства над большинством, одних людей над другими. Иначе говоря, анархия для ее теоретиков и идеологов является синонимом свободы от государственной формы общественного устройства, но не в отдаленном будущем, как у марксистов, а сегодня, сейчас, в том числе и с помощью революционного насилия, если потребуется, чему, например, и посвятил свою жизнь М. А. Бакунин.

Прослеживая глубинные истоки анархизма, П. А. Кропоткин обнаружил их в историческом творчестве народа: «...как всякое другое общественное движение, анархизм родился среди народа, и он сохранит свою жизненность и творческую силу только до тех пор, пока он будет оставаться народным».[160] Это означает, что в вековечном противостоянии народа и власти анархизм, в отличие от любой политической партии, лишь меняющей ярмо одной власти на хомут другой, представляет волю и силу самого народа. Основой замены государства общественным самоуправлением должны стать выработанные в виде обычаев и общественных навыков улаживание разногласий, поддержание мира и взаимной помощи, организация труда и совместной жизни, *народные учреждения* типа сельской общины, промышленной гильдии, вольного города-республики с вечевым строем. Здесь же были заложены основы народного права и норм общественной морали. Сказители, барды и другие представители народного творчества и народной мудрости (англ. *«folklore»*) были знатоками и хранителями этих норм в виде обычаев и народных преданий. Недаром государственные власти во все времена преследовали этих людей.

Нетрудно заметить, что основные вехи становления и развития анархистского движения связаны с крупными революционными событиями: 1793 (У. Годвин), 1848 (П. Ж. Прудон), 1871 (М. А. Бакунин) и 1905, 1917 (П. А. Кропоткин). И это не случайно, ибо все революции только меняли одну форму власти на другую, приводя, как правило, к террору и диктатуре. Поэтому русский князь — потомок рюриковичей и ученый с мировым именем П. А. Кропоткин, ставший революционером, решая вечный вопрос наилучшего общественного устройства, приходит от социологии к этике. Ибо внутренней основой справедливого общества может быть лишь *нравственная саморегуляция* людей в общинах и добровольных союзах, без каких-либо насилия и принуждения сверху. Отсюда его постоянные обращения к Ленину о недопустимости «красного террора» и вреде, наносимом диктатурой одной партии социалистическому строительству. Он умер в 1921 г., успев завершить лишь первый том своей «Этики». Для участия в его похоронах из тюрем были выпущены анархисты всего на один день под их честное слово. Не зря, видимо, Б. Шоу назвал его «святым XX века».

Следуя, скорее всего, нравственным заветам П. А. Кропоткина, образованная в мае 1989 г. Конфедерация анархо-синдикалистов России исключила насильственные методы из своей программы действий. Цели современных русских анархистов откорректированы в соответствии со временем и предполагают постепенное вытеснение государства из общественной жизни, начиная с культуры, для чего, по их мнению, уже сложились реальные предпосылки. А затем: децентрализация власти и переход к самоуправлению и федерализму, замена министерств хозрасчетными банками информации, введение суда присяжных, отмена смертной казни, передача предприятий трудовым коллективам.

Однако из всех систем общественного устройства наиболее привлекательной сегодня считается *демократия*. Слов нет, она сыграла решающую роль в развитии западной цивилизации. Но ее конкретное осуществление требует совпадения целого ряда важнейших факторов и потому весьма длительного времени. Основа основ демократии — *свобода выбора* — предполагает, как минимум, свободу *выбора собственности* и свободу *выборов государственной власти*, главного условия разделения законодательной, исполнительной и судебной властей и, следовательно, правового государства. Ибо в государстве неправо-

[158] Кропоткин П. А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., 1990. С. 284—285.
[159] Бакунин М. А. Государственность и анархия // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 482, 484.
[160] Кропоткин П. А. Указ. соч. С. 244.

вом те же выборы превращаются в фарс («Народ и партия едины!» и «Все как один!») и становятся сильнейшим средством самопорабощения народа. «Жизнеспособность любого вида демократии... зависит от небольшой технической детали — от выборной системы. Все остальное второстепенно».[161]

Отец американской демократии, автор Декларации независимости, третий президент США Т. Джефферсон называет еще два основополагающих условия демократии: *образование народа* и *свободу прессы*. «Только образование народа может охранить и обеспечить демократию» и «Свободная пресса — единственный страж свободы общества», — пишет он в 1787—1789 гг. и повторяет уже в 1822 г.: «Счастье людей зависит от народного образования». И это понятно, ибо «народ — единственный надзиратель за своими правителями... Опора нашего правительства — это мнение народа, и потому наша первая цель — обеспечить, чтобы это народное мнение всегда было верным и безошибочным». «И если выбирать между правительством и газетами, — заключает он, — то я выбираю газеты».

В основе всех этих внешних социальных свобод «от» должна быть свобода «для», или внутренняя *свобода совести* в самом широком смысле: «Забота о собственной душе, — долг, принадлежащий самому человеку... Я не передам духовное руководство над собой никакому должностному лицу... Но наши правители могут иметь лишь ту власть... и только в отношении тех наших естественных прав, над которыми мы им эту меру власти передали. Прав свободы совести мы никогда им не передавали и не могли передать. За них мы отвечаем перед нашим Богом. Законная власть правительства простирается только на те действия, которые влекут за собой причинение ущерба другим людям».[162]

Таким образом, демократия, однажды провозглашенная, не обеспечивает основных социальных свобод автоматически, а напротив, предполагает их наличие в обществе: свободу собственности, свободу выборов, свободу прессы, свободное образование народа и свободу совести. Отсутствие или невыполнение хотя бы одного из этих принципиальных условий уже ставит подлинность демократии под сомнение. Поэтому азбучная истина элементарной политической культуры говорит о том, что любой общественный строй, каким бы прекрасным он ни выглядел в своих принципах и тем более со стороны, как бы хорошо ни послужил он тому или иному народу, он не может быть искусственно навязан и, более того, принят любым другим народом, не имеющим для него своих собственных, внутренних культурно-исторических предпосылок и условий. «Попытки иных социальных реформаторов одним судорожным прыжком сразу поднять общество на гораздо более высокую ступень развития обыкновенно только разрушают достигнутое раньше скромное добро и вовсе не осуществляют новых высших форм совершенства».[163]

Между тем еще Гегель отмечал, что государственный строй не может быть создан искусственно, а есть проявление народного духа и результат всего предшествующего развития: «Каждое государственное устройство есть только продукт, манифестация собственного духа данного народа и ступени развития сознания его духа. Это развитие требует поступательного движения, в котором ни одна ступень не может быть пропущена, нельзя опережать время... Каждый народ имеет свое собственное государственное устройство», и если бы захотели дать английское пруссакам — «это было бы столь же абсурдно, как решение дать прусское государственное устройство туркам».[164] Это было сказано в начале XIX в., но действительно история мало чему учит, ибо И. А. Ильин спустя 130 лет вынужден вновь повторить и конкретизировать эту мысль для своего времени: «Всякий политический строй имеет свои жизненные основы — в душевном укладе народа, в его правосознании и в его социальном строении... Отсутствие этих основ в жизни народа означает, что этот *народ неспособен к такому политическому строю;* что этого государственного устройства *совсем не следует у него вводить* под опасением гибельных последствий». Так, нелепа была бы монархия в Швейцарии и США, но ее свержение в Греции, Испании или Югославии может поставить их на край гибели.[165] Это последнее предвидение и сбывается сегодня, спустя 45 лет.

Все вышесказанное означает, что общественный строй и конкретное устройство государственной власти в любом обществе — это разные явления, и они, как правило, не совпадают. Государство есть внешняя форма и граница данного общества. Само же оно должно быть единством внутреннего и внешнего (С. Л. Франк), общности и общества (Ф. Теннеси), органического и механического (Э. Дюркгейм), традиционного и современного (Т. Парсонс), естественного и искусственного. Какие бы термины здесь ни употреблялись, речь идет об одном и том же: *духовно-ценностные основы общества должны быть реализованы в его социально-политическом строе*. Иными словами,

---

161 Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы: Сборник. М., 1991. С. 191.

162 Томас Джефферсон о демократии / Сост. Сол К. Падовер. СПб., 1992. С. 155, 164—166, 193—194.

163 Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 225.

164 Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. С. 468—469.

165 Ильин И. А. Против России // Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948—1954 гг.: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 137.

вечная проблема преодоления отчуждения власти и народа трансформируется в конкретные жизненные вопросы, могущие возникнуть у каждого человека: кто может и должен управлять мной как гражданином государства, как человеком и личностью — членом общества? Кто должен создавать и создает реально государственные законы, моральные нормы, нравственные ценности и идеалы?

Уроки всей предшествующей истории и особенно XX в. дают на эти вопросы однозначный ответ: каждым человеком как индивидом, личностью и гражданином может управлять только нравственный принцип в нем самом, выраженный в моральных нормах общества и правовых законах государства, выражающих его волю и его право. Поэтому единственным творцом государственных законов и социальных норм должен быть народ — творец и хранитель нравственности как внутренней основы человеческого общежития, и это единственный путь к политической и правовой культуре. Нравственность же наряду с искусством и религией есть уже сфера духовных ценностей и духовной культуры человека и общества.

3. ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

> В жизни духа — сущность нашей эпохи.
>
> *Н. А. Бердяев*

> Для постижения духовного человек обладает разумом сердца.
>
> *Луис Ортега*

Имея в виду вселенское, космическое начало духовных основ человеческой жизни, мы можем говорить, естественно, лишь о степени их проявленности в этой жизни, которую мы называем *духовной культурой* общества и личности. И теперь, видимо, предстоит ответить на вопрос, что такое духовность, каковы ее признаки, критерии и особенности реализации, в том числе и в условиях российской действительности? В отечественной литературе советского периода *духовное* так или иначе выводится из свойств человеческого сознания и психики и фактически отождествляется с *идеальным*. Но хотя границы между идеальным и духовным действительно зыбкие и мерцающие, именно по особенностям их проявления в жизни людей и влияния на культуру можно определить основные черты принципиального различия между ними.

Идеальное и духовное в науке и культуре. В работах последних лет по проблеме идеального можно выделить три различных подхода. При первом подходе, наиболее

последовательно представленном работами Д. И. Дубровского, за основу берется *индивидуальный психический процесс*, непосредственно связанный с деятельностью мозга. Считая идеальное «субъективной реальностью», а под нею понимая лишь психику индивида, автор фактически отождествляет ее с сознанием: *«Сознание (идеальное)*... не существует вне и помимо психики реальных социальных индивидов... Точнее, „Я"... есть исходное и конечное явление субъективной реальности». Более того, по мнению автора, «все то, что не „присутствует", не воспроизводится в индивидуальном сознании, не является и общественным сознанием», поскольку оно и идеально-то «именно как... существующее лишь в индивидуальных сознаниях... и только посредством их».[166]

Иначе говоря, идеальное, с точки зрения Д. И. Дубровского, существует лишь в сознании каждого индивида и именно как наличный психический процесс. В любой же объективации этого процесса с помощью слова, жеста, действия идеальное тут же «угасает», становясь материальным. Естественно, что и все богатство духовной культуры надындивидуального уровня, передающееся в объективированном виде от поколения к поколению, приобщение к которому и делает индивида человеком и личностью, попадает при таком подходе в разряд материального.[167] В целом же, по его мнению, «категория идеального выражает возможность реконструкции и новообразований в сфере субъективной реальности, свободной от физической, пространственно-временной, информационной заданности наличного предметного мира... пусть лишь изредка мелькнет в этой субъективной своевольности совпадение с объективностью и подлинная ценность — в ней все равно проявляется проблемно-творческая суть человеческого духа, неизбывное стремление к истине, красоте, добру, справедливости и совершенству».[168]

Воскрешение концепции, сводящей содержание духовной культуры и всего общественного сознания к индивидуальному, а его творческую активность — к произволу индивидуальной психики, сознательно направлено против социокультурного подхода, игнорирующего, по их мнению, психофизиологическую основу идеального и, следовательно, возможности современного естествознания в его изучении.

Социокультурный подход, представляемый прежде всего работами Э. В. Ильенкова, на первый взгляд прямо противоположен психологическому, ибо в нем за основу идеального берутся уже объективированные результаты человеческой деятельности. Идеальное в своем «чистом виде», пишет Э. В. Ильенков, «выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся

---

166 Дубровский Д. И. Проблема идеального. М., 1983. С. 54, 76—77, 163, 178, 180.

167 Там же. С. 59, 176—177, 187, 191, 196—197, 201—202, 208

168 Там же. С. 215.

формах духовной культуры, в социально-значимых формах своего выражения (своего „существования")», а не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности». Естественно, что так понимаемое идеальное существует не «внутри мозга» индивида, а в продуктах человеческой культуры: в языке, книгах, статуях, храмах, орудиях труда от каменного топора до компьютера. И если процесс индивидуально-психического отражения присущ и животным, то идеальное как продукт культуры должен иметь «чисто социальную природу».[169]

Несмотря на кажущуюся противоположность этих концепций, в них абсолютизируются не противоположные полюсы в понимании природы и сущности идеального, а лишь начальный (в первом случае) и конечный (во втором) этапы онтогенеза и филогенеза идеального как проявления духовной жизни общественного человека. В них оказалась опущенной содержательная диалектика взаимосвязи, во-первых, природного и социального в человеке, во-вторых, индивидуального и общественного сознания, и, в-третьих, материального и духовного производства. Несмотря на все оговорки и пояснения об учете Д. И. Дубровским социальных, Э. В. Ильенковым индивидуально-природных факторов, первый строит свое исследование преимущественно на индивидуально-природном материале, а второй — социокультурном. И оба фактически не различают, точнее, не учитывают в своем анализе существенного различия прежде всего между материальным и духовным производством: для Д. И. Дубровского оба они лишь материальны, а для Э. В. Ильенкова в равной степени содержат идеальное. Между тем диалектика всех трех вышеназванных сфер должна входить в исследование на каждом его этапе: от процесса индивидуального чувственного восприятия до получения продуктов духовного производства.

В самом деле, первая концепция абсолютизирует индивидуальный психический процесс, естественно, невозможный вне анатомо-физиологического субстрата высшей нервной деятельности, и его действительно нельзя игнорировать при исследовании проблемы идеального на этом этапе, ибо он является лишь частным случаем данной проблемы. Но точно так же несводима она и к фиксации идеального в результатах социальной деятельности.

Во второй концепции можно отметить три момента, существенных для дальнейшего анализа. Идеальность, пишет Э. В. Ильенков, «обладает наличным бытием как овеществленная и овеществляемая форма деятельности, ставшая и становящаяся формой предмета, осязаемо-телесной вещи вне сознания».[170]

---

[169] Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 234—235, 256, 269.
[170] Там же. С. 258.

Первый вывод, следующий отсюда, состоит в том, что идеальное может существовать только в опредмеченном виде, на каждом уровне и этапе идеализации имея своего конкретного материального носителя. Второй вывод: непосредственным носителем и указателем идеальности является не вещь или материальная деятельность сами по себе, а их *форма*. По мнению Э. В. Ильенкова, идеальное и «существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно».[171] В качестве третьего вывода нужно отметить, что в этой концепции в отличие от первой реально используется категория практики как методологическая основа исследования идеального, но, скорее, лишь в плане ее результата, чего, видимо, недостаточно.

Третий подход к проблеме идеального берет за основу закономерности *мышления* как высшей формы развития психики и средства познания мира, что позволяет в ряде существенных моментов избежать крайностей первых двух концепций. Данный подход представлен работами целого ряда философов и психологов, внесших серьезный вклад в изучение мышления и сознания в целом. Здесь главный акцент делается на идеальном как *отражении* объективного мира в чувственных образах, представлениях, понятиях, идеях, объективируемых прежде всего в языке как практическом сознании, в единстве его чувственного и рационального уровней. Естественно с этой точки зрения «в качестве идеального реально выступает по преимуществу понятие».[172]

Рассмотрение сущности идеального через специфику мышления позволяет преодолеть теоретический разрыв между индивидуальным и общественным сознанием, наметившийся в первых двух концепциях. Здесь взаимосвязь индивидуального и общественного сознания проявляется уже на индивидуальном уровне благодаря тому, что «в восприятие человека включается слово», которое по механизму «вторичного возбуждения» вводит в воспринимаемый предмет и содержание, не данное чувственно. Суть дела не в обозначении предмета словом, а в том, что «смысловое содержание слова посредством рефлекторного замыкания объединяется с чувственным образом предмета». Само слово при этом не осознается как таковое, а его содержание включается в восприятие как смысловое содержание не слова, а самого предмета. А поскольку за этим содержанием стоит значение слова как идеальная форма кристаллизации общественного опыта, то «восприятие человека насыщается историческим содержанием и становится *исторической* категорией».[173] Иными словами, по своему содержанию оно приобщает-

---

[171] Там же. С. 269.
[172] Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 61.
[173] Там же. С. 88—89.

ся к миру объективно-исторических явлений, который, по Д. И. Дубровскому, материален, по Э. В. Ильенкову, идеален, а по мнению, например, Н. П. Французовой, представляет собой единство материального и идеального.[174]

В отличие от Д. И. Дубровского, отметив, что психическая деятельность идеальна главным образом как результат, а не как процесс, С. Л. Рубинштейн делает важный вывод: объективируясь в слове, психические образы, мысли, идеи «сами становятся объектами дальнейшей мыслительной работы», каждый из которых «выступает уже не как мысль индивида, а как ее идеальный объект», т. е. приобретает общезначимость, без которой невозможно никакое общение и социальное функционирование. Субъектом идеального, с этой точки зрения, являются не мозг и психика индивида, а сам человек — и не только как индивид, но и как социальный субъект любого уровня от личности до общества в целом. «Мозг — только *орган* психической деятельности, человек — ее *субъект*... любит и ненавидит, познает и изменяет мир не мозг, а человек».[175] А объектом становится предмет, включенный в сферу деятельности человека, вступивший во взаимодействие с субъектом. Идеальное поэтому несводимо ни к психическим и мыслительным процессам, ни к продуктам культуры. Оно реально существует «лишь как противоположное материальному, но не в форме особых вещей, а как момент практического взаимодействия субъекта и объекта... Подобно тому, как круглое не существует отдельно от круглых тел... так и идеальное не существует вне материальной деятельности человека... Идеальное как некоторая чистая форма реально существует как бы вплетенным в материальное, в движение нервной системы, в систему материальных знаков, в материальное взаимодействие человека с окружающей действительностью».[176]

Наиболее адекватным видом идеального является, по мнению П. В. Копнина, *идея* как продукт и высшая форма мышления. Основными видами реализации идеи он считает: а) научную теорию; б) художественный образ и в) практическое создание «нового мира вещей и процессов». В практике соединение субъекта с объектом осуществляется полностью в том смысле, что «само субъективное становится объективным не только по содержанию, но и по форме своего существования».[177] Отсюда можно сделать вывод, что в научной теории идея объективна по содержанию и субъективна по форме, а в искусстве, напротив, она объективна по форме и субъективна по содержанию.

---

[174] Французова Н. П. Общественно-историческая сущность и творческая активность сознания. М., 1983. С. 37.

[175] Рубинштейн С. Л. Указ. соч. С. 7, 41, 43.

[176] Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. М., 1973. С. 115.

[177] Там же. С. 278, 298.

Таким образом, при третьем подходе идеальное понимается наиболее широко: от ощущения как психического образа до понятий и идей как высших форм сознательного отражения мира. А материальный носитель на каждом из уровней разный: от мозга человека до продуктов культуры. Следует еще добавить, что представленные в трех рассмотренных выше подходах в качестве основы идеального, соответственно индивидуальный психический процесс, продукты культуры, понятия и идеи как результаты человеческого мышления есть лишь различные проявления идеального на разных уровнях, и сущность идеального несводима ни к одному из них.

Поэтому для дальнейшего анализа методологически важно, во-первых, различать *процесс* и *результат* идеального отражения как на индивидуально-психическом, так и на общественно-историческом уровне. По Д. И. Дубровскому, как мы видели, идеален лишь индивидуальный психический процесс, результат же всегда материален. Но тогда, во-вторых, на обоих уровнях необходимо не просто фиксировать соответствующий материальный носитель идеального, а различать материальный *субстрат*, или *первичный* материальный носитель, непосредственно порождающий образ, и опосредованный, *вторичный* материальный носитель типа сигнала. Так, для индивида материальным субстратом психики является нейрофизиологическая деятельность мозга, а вторичным носителем — жест, звук, слово, действие, фиксирующее результат этого процесса в чувственно воспринимаемой, значащей форме. На уровне общественного сознания первичным носителем является тот или иной вид общественной практики, а вторичным — ее продукты. Понятно, что скульптура, например, сама по себе не идеальный образ, а лишь его вторичный материальный носитель, точно так же, как и жест индивида. Только они являются носителями идеального разных уровней и различного содержания; соответственно различные у них и субстраты: в первом случае — художественное духовное производство, во втором — нейрофизиологическая деятельность мозга. Естественно, что первое ко второму несводимо, как несводимо содержание общественного сознания к психике индивида.

В принципе специфика и структура идеального должны соответствовать специфике и структуре как практической деятельности, так и создаваемого ею материального носителя. Поэтому необходимо сделать следующий шаг для различения видов бытия идеального в зависимости от структуры не только субстрата, но и вторичного материального носителя, опосредованно отражающего структуру первого через форму и способ деятельности и непосредственно служащего целям коммуникации. Идеальное на всех уровнях отражения имеет троякую детерминацию: во-первых, отражаемым объектом и самим процессом отражения; во-вторых, отражающей материей, т. е. субстратом;

и, в-третьих, вторичным материальном носителем. Ведь будучи оформленным в этом вторичном носителе, идеальное получает относительную самостоятельность от своего субстрата и, конечно, от отражаемого им объекта. Поэтому необходимо отличать *вторичные материальные носители идеального от всех других материальных объектов*. Иначе может возникать иллюзия, что любой созданный человеком объект уже относится к миру идеального или, напротив, всякая объективация идеального, будучи материальным явлением, уже не имеет к идеям никакого отношения. Вывод П. В. Копнина о том, что в процессе практики идеальное становится объективным по форме и содержанию, означает превращение опредмеченной идеи как продукта практики в объективную реальность, в чем и состоит его сущность. «Хотя паровоз, например, и создан человеком с помощью практики на основе определенных идей, но с того момента, как он принял объективную форму своего существования, он становится такой же объективной реальностью, существующей независимо от сознания человека, как и любой предмет природы».[178] И подчиняется соответственно тем объективным законам, по которым и был создан. Вторичным же материальным носителем в этом случае являются чертежи, рисунки, модели, математические формулы, а не сам паровоз как результат материального производства. Но зато идеи, легшие в его основу, были результатом духовного производства, воплотившего их в чертежах и расчетах как субъективных образах, отражающих объективное значение этих идей.

Именно к специфике духовного производства и относится приведенный выше вывод о том, что в отличие от практики наука объективна по содержанию и субъективна по форме, а искусство — наоборот. Этот вывод позволяет предположить, что и вторичные материальные носители как продукты этих двух различных сфер духовной деятельности качественно различны между собой, ибо воплощают различные по специфике и содержанию образы действительности. А отсюда должно следовать и различие их субстратов, что является уже объективным критерием различения основных видов идеального через анализ их материальных носителей — вторичных и первичных, что методологически важно. Ибо, например, исходная позиция Д. И. Дубровского привела его к утверждению, что по способу своего существования математические объекты в принципе ничем не отличаются от произведений искусства, так как, по его мнению, «вопрос о существовании математических объектов является. . . частным случаем проблемы существования ценностей».[179] На уровне нейрофизиологического субстрата индивидуального восприятия, возможно, и нет существенного различия между ними, хотя выводы современной физиологии ВНД о функциональной ассиметрии головного мозга позволяют, наверное, фиксировать и его. Во всяком случае на уровне вторичных материальных носителей это различие бесспорно.

[178] Там же. С. 298.
[179] Дубровский Д. И. Указ. соч. С. 190—191.

Исходной клеточкой познания является абстракция, а наиболее адекватным средством ее овеществления — условный знак. И математические объекты, например, точка, число, функция, абстрагированные из систем отношений материальных объектов, фиксируются в процессе формализации в системах знаково-символических средств, безразличных к отражаемому ими содержанию. В отличие от образа, являющегося единственным адекватным средством художественного отражения, они не требуют сходства с отображаемым объектом. Например, Ч. Моррис, представляющий семантическую философию, считает произведения искусства лишь «знаками ценностей», и потому художник, особенно в абстрактном искусстве, может строить знаковые системы подобно математику. На самом же деле *искусство как форма объективации ценностных отношений* и ситуаций представляет собой не «знак ценности», а *образ* ее субстрата, первичного материального носителя. Ибо даже по Гегелю, за которым следует здесь П. В. Копнин, в искусстве воплощается не идея сама по себе — это прерогатива науки, а *идеал* как «получившая свою форму духовность». Поэтому искусство является способом «осознания и выражения *божественного*, глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа». Для некоторых народов искусство вообще становится «единственным ключом для понимания их мудрости и религии», их «первым *учителем*». И самое непосредственное отношение к ним имеет, несомненно, русский народ, хотя Гегель о нем и не упоминает. В содержание художественных образов входят и «самые глубокие всеобщие человеческие интересы», и «человеческие отношения»,[180] т. е. *общечеловеческие и духовные ценности*. Будучи проявлением межсубъектных отношений разного уровня, они отражаются сознанием либо в виде ценностных понятий и суждений на логико-теоретическом уровне, либо в художественно-образной форме, составляющей специфику искусства, и фиксируются соответственно разными вторичными материальными носителями, в том числе и в естественном языке.

Естественный язык, на основе которого созданы все другие знаково-символические средства — от сигнала до символа, является наиболее сложной и универсальной знаковой системой, сочетая в себе абстрагирующее начало с символической образностью. Если в теоретическом познании на первый план выступает абстрагирующая способность языка и он употребляется как средство формализации в качестве знакового инварианта,

[180] Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 1. С. 13—14, 19, 46—47, 57, 88.

то в художественном отражении используются образно-оценочные свойства и средства естественного языка. Его универсальность является также одной из причин теоретического неразличения двух основных форм проявления идеального: абстрактно-теоретической и образно-художественной, причем именно на уровне их содержания, соответственно сущности и духовной ценности.

Из сказанного можно сделать вывод, что объективность содержания и субъективность формы научного познания означают его адекватность сущности отражаемого объекта и структуре субстрата, но не структуре вторичного материального носителя как системе условных знаков, произвольных по отношению к этому содержанию. Напротив, художественное отражение, содержанием которого являются межсубъектные ценностные отношения, должно быть, кроме того, адекватно и структуре вторичного материального носителя, ибо его *содержание включает в себя образное начало, непосредственно зависящее и от материала его воплощения.* Следовательно, в обоих случаях непосредственным носителем, указывающим на специфику идеальности, является *форма вторичного материального носителя.* Но так как теоретическое и художественное являются лишь двумя видами сознательного отражения, то их специфика и структура не могут быть выведены из самого сознания.

Таким образом, говоря о специфике идеального в любой форме его проявления, нужно иметь в виду следующее. Идеальное является прежде всего отражением материального, зафиксированным, в свою очередь, во вторичном материальном носителе соответствующего вида. Таким отражением являются не только феномены индивидуальной психики, но и все формы общественного сознания. Субстраты, как и продукты материального производства, к идеальному непосредственно не относятся. *Вторичные же материальные носители* являются результатом *духовного производства.* Предложенное здесь различение двух основных типов материальных носителей идеального и служит одним из средств отличия материальных носителей идеального от любых других материальных объектов, из которых далеко не каждый может быть отнесен к сфере культуры.

Однако ни одна из вышеназванных концепций не учитывает еще одного вида идеального, имеющего не только собственно человеческие, но и глубинные природные истоки, лишь иногда проявляющиеся в виде так называемых «таинственных явлений» человеческой психики. Речь идет о явлениях вне- и сверхчувственного восприятия, называемого в переводе с английского *экстрасенсорным восприятием* (ЭСВ), и передвижения материальных объектов без непосредственного физического контакта человека с ними или, как принято говорить, «силой мысли», т. е. *теле-* или *психокинеза* (ПК). К ним относят телепатию, суггестию, ясновидение, биолокационный эффект (лозоискательство), левитацию и некоторые другие явления, относимые наукой к пара- или аномальным. Изучает их *парапсихология,* и в настоящее время в мире насчитываются десятки, если не сотни, лабораторий и кафедр, которыми получены многочисленные и серьезные результаты.[181] Все они показывают, как минимум, глубокую внутреннюю взаимосвязь проявлений вселенской жизни — от молекулярного уровня до высших сфер духовности. В качестве примера достаточно привести закономерности, описываемые известными «числами Фибоначчи»,[182] которым подчиняются такие разнородные, на первый взгляд, явления, как периодичность размножения кроликов и известное с древности «золотое сечение» в искусстве.

Человеческое сознание хотя и является единством чувственного и рационального, однако его отличают, тем не менее, от психики животных три основные функции: *абстрагирование, целеполагание, саморегуляция,* или внутренний самоконтроль поведения и деятельности.

Первая функция является источником и сферой безраздельного господства идеального, и реализуется она преимущественно в познании, особенно научном, а наиболее последовательно — в логике и математике, где в результате абстрагирования и идеализации происходит отвлечение от качественного содержания исследуемых явлений, и объектом изучения становится чистая количественность. Поэтому носителем идеального является система условных знаков, неадекватных, как правило, отражаемым объектам.

Вторая и третья функции, связанные, естественно, с первой, реализуются уже в *ценностных формах сознания.* Но если в сфере целеполагания, где «правят бал» социальные ценности, роль идеального, т. е. науки, логики, рациональности, рассудочного мышления, практической целесообразности, математического расчета, является ведущей, становясь нередко из вспомогательного средства самоцелью, то саморегуляция, в том числе и сознательный социальный самоконтроль, невозможны без и вне собственно духовных ценностей, скажем, веры, любви и совести.

Поэтому, во-первых, исходное различие можно сформулировать таким образом: если *все духовное* по способу своего бытия и проявления *идеально,* то далеко *не все идеальное имеет духовное содержание.* А это означает, что идеальное есть лишь тот мостик, канал связи, по которому духовное входит в сферу сознания и через него в социум.

---

[181] Дубров А. П., Пушкин В. Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989; Хэнзел Ч. Парапсихология / Пер. с англ. М., 1970.

[182] Фибоначчи — известный итальянский математик средневековья Леонардо Пизанский (1180—1240); современный анализ см.: Волошинов А. В. Математика и искусство. М., 1992.

Поскольку, во-вторых, *формально-количественное содержание идеального* в принципе не зависит от форм и способов своего воплощения, то оно *доступно практически бесконечному тиражированию.* Например, научный закон как вершина проявления идеальности основан именно на повторяемости обобщаемых им явлений, и его суть может быть открыта параллельно и независимо разными учеными и зафиксирована различными способами. Отсюда — проблема приоритетности в истории науки; достаточно упомянуть спор Г. В. Лейбница и И. Ньютона о первенстве в открытии дифференциального и интегрального исчисления или идеи И. Дицгена, сходные с аналогичными выводами Марксова «Капитала». В духовном же тиражируемо только то, что относится к идеальному проводнику и его материальному носителю, т. е. к форме и способу проявления. *Содержание же духовного всегда уникально и неповторимо.* Так, даже за каноническими словами одних и тех же молитв, обращаемых к Богу бесчисленными молящимися, нет двух одинаковых чаяний и судеб, как нет на Земле двух во всем схожих людей, даже если они думают об одном и том же: мире, хлебе и здоровье.

Дело в том, в-третьих, что *идеальное* в полном объеме, т. е. и по форме, и по содержанию, *доступно и машине,* может существовать и функционировать *вне и без человека.* Содержание же *духовное* рождается и живет *только в человеке,* для человека и только ему доступно. Оно и возникает каждый раз в единственно возможном и неповторимом проявлении, которому трудно найти более точное слово, чем *переживание,* являющееся, кстати, наиболее адекватным способом реализации ценностного отношения.

Поэтому, в-четвертых, дух по-настоящему проявляется там, где возможности идеального даже в высших его проявлениях оказываются исчерпанными и оно в бессилии останавливается перед неразрешимыми для него антиномиями, например, есть Бог или нет его? Разум изобретает метафизические, онтологические и прочие хитроумные доказательства бытия Бога, которые для неверующего все равно остаются пустым звуком, а для того, кто верит, они просто излишни и даже кощунственны.

Отсюда пятое различие между идеальным и духовным, определяемое, по словам Н. А. Бердяева, тем, что «дух есть не составная часть человеческой природы, а есть высшая качественная ценность».[183] А это означает, что *духовная ценность* в отличие от любой иной, скажем, богатства, власти, сфер влияния, не говоря уже о материальных ценностях, *количественным факторам неподвластна,* на части не делится и, более того, с увеличением числа потребителей и пользователей не только не

[183] Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 321.

уменьшается, а, напротив, неизмеримо возрастает и количественно, и главное качественно.

Этот кажущийся парадокс проистекает от того, в-шестых, что духовные ценности не могут быть приобретены никаким иным путем, кроме как своим *собственным жизненным опытом и духовным же трудом по их овладению.* Власть может наградить орденом «За личное мужество», но вручить само мужество она не в состоянии. Ибо для его приобретения душа обязана потрудиться сама, неважно, идет ли речь о душе человека или целого народа. И только в процессе овладения этим духовным опытом и человек, и народ в целом становятся самими собой и обретают, соответственно, социальную и историческую реальность и значимость. Процесс этот *нельзя* ничем заменить или *искусственно инициировать* ни в истории народа, ни в жизни человека. Послушаем Ф. М. Достоевского: «Сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека... ибо страх как любит человек все то, что подается ему готовым. Мало того: мыслители провозглашают общие законы, т. е. такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, без всякой выделки, только бы эти правила наступили. Да если б этот идеал и возможен был, то с недоделанными людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные. Вот в этой-то неустанной дисциплине и непрерывной работе самому над собой и мог бы проявиться наш гражданин».[184] Понятно, что эти слова имеют прямое отношение к скороспелым построениям любых социальных «измов», особенно в России. Ибо государственное устройство как социальная плоть жизни народа непосредственно зависит от степени его духовной зрелости и ее проявленности в этом устройстве. Преодоление кризиса непроявленности и означает распространение сферы культуры на экономику, политику, право и мораль данного общественного строя.

Поскольку, в-седьмых, «именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры»,[185] а прежде всего «личность есть носитель и творец сверхличных ценностей»,[186] то, видимо, кризис непроявленности может быть преодолен лишь с преодолением кризиса личностных начал в данном обществе в данное время. Иными словами, мертвую зону или в лучшем случае нейтральную полосу между духовным и идеальным, миром ценностей и сферой отчуждения, народом и властью может преодолеть только самостоятельная и *духовно свободная личность* как творец и носитель духовных начал своего народа, поскольку личность, как и народ, обладает в равной степени духом и разумом. И только народ, состоящий из таких личностей, может быть по-настоящему, т. е. духовно и социально, свободен.

[184] Достоевский Ф. М. Искания и размышления. М., 1983. С. 369.
[185] Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. С. 429.
[186] Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 62.

Практически же это означает, что каждый человек, независимо от его социальной роли и значимости, от бомжа до главы государства, самоценен и уникален как личность. Понимание, признание и реализация этой простой истины и есть выход данного общества из всех своих тупиков и кризисных состояний.

Особенности и критерии духовности. Говоря об основных свойствах духовных ценностей, можно привести свидетельство русского поэта и офицера, награжденного двумя Георгиевскими крестами, Н. С. Гумилева в его «Записках кавалериста»: «И все же чувство странного торжества переполняло мое сознание. Вот мы, такие голодные, измученные, замерзающие, только что выйдя из боя, едем навстречу новому бою, потому что нас принуждает к этому дух, который так же реален, как наше тело, только бесконечно сильнее его. И в такт лошадиной рыси в моем уме плясали ритмические строки:

Расцветает дух, как роза мая,
Как огонь, он разрывает тьму.
Тело, ничего не понимая,
Слепо повинуется ему».[187]

Эти строки, рожденные в боевой обстановке, напоминают нам сегодня, что нашей армии нужен не поиск новой идеологии, а повседневное постижение русской духовной культуры, что всегда было присуще отечественной военной педагогике. «Какова бы ни была нравственная высота стимула, если последний только дошел до сознания, но не завладел волею солдата, не вошел еще... в плоть и кровь солдата, не приобрел еще достаточной энергии, то он не будет надежным двигателем духа солдата ни в ...мирное время, ни во время войны и в бою. А без духовной энергии солдат совершенно неспособен воевать. Но духовная энергия солдата зависит от степени увлечения его идеалом, воодушевляющим его на поле сражения».[188]

И здесь возникает естественный вопрос о *критериях* отличия *ценностей подлинной духовности* от сходных с ними суррогатов. Если *вера* как одна из высших ценностей есть, по словам Л. Н. Толстого, «сила жизни», то чем, например, вера в идеалы коммунизма отличается от веры в Бога? И есть ли вообще такое отличие? Да! И оно принципиально. Идеал коммунизма или любого другого светлого будущего представляет собой воплощаемую идею-цель социального переустройства, которая всегда *вне человека,* отделена от него пространством и временем, поскольку всегда — в будущем и всегда требует активного воздействия на других людей, задевая их собственные интересы и цели. Несогласные становятся, естественно, врагами, и вся вера уходит в постоянную борьбу с ними, перемещаясь из сферы ду-

[187] Цит. по: Герои и антигерои Отечества / Сост. В. М. Забродин. М., 1992. С. 233.

[188] Кирков К. Записки по военной педагогике. СПб., 1913. С. 197.

ха в пропасть отчуждения. Если же человек будет молча, что называется «про себя», верить в подобный идеал, т. е. просто мечтать о нем, то ведь никто и не узнает, какой он борец за счастье человечества. В этом смысле и пламенный борец за веру ничем не отличается от пламенного революционера, поскольку, как заметил М. Вебер, их объединяет стремление «силой установить на земле абсолютную справедливость».[189]

Подлинная вера в Бога всегда *в человеке,* всегда с ним, она помогает ему сегодня, сейчас, каждый миг, но только в той степени, в какой он действительно верит. В истинной вере человек остается наедине с Богом и, значит, наедине с самим собой, — он облегчает свою душу ежевечерней молитвой и очищает ее исповедью. Его вера не требует громких, показных и тем более насильственных действий по отношению к другим людям. Напротив, она исключает их. Благодаря вере он связан с людьми *со*переживанием, *со*чувствием, *со*страданием. Он разделяет с ними их радость и помогает им в горе, не спрашивая, кто они, ибо они такие же люди, как и он. Поэтому вопросы веры и религиозной принадлежности не имеют отношения к партийно-политической идеологии. Более того, они не относятся и к проблемам мировоззрения и социальных убеждений, это глубоко личный, внутренний вопрос *состояния души* и *духовной жизни* каждого человека и никого, кроме него самого, не касается. В этом и состоит основа решения проблемы *свободы совести* в самом прямом и широком смысле, определяющем место и роль *религии* в общечеловеческой и духовной культуре.

Совесть как «состояние нравственной очевидности» (И. А. Ильин) является изначально одной из основных, если не основной духовной ценностью, определяющей жизнь человека не просто среди людей, а именно в обществе как социальном организме и, более того, в государстве, образовании для человека внешнем и, как правило, чуждом ему. Ибо «изо всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически... в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни, как не соответствующих тому, что должно бы быть. Мы себя судим, а при суде разумном, добросовестном и осуждаем... размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих».[190] Суд совести куда действеннее любого социального контроля и внешнего осуждения. Да и есть ли сильнее кара для человека, чем муки совести, стыда и раскаяния, чем искупление даже мнимой вины покаянием? В идеале высшая форма ответственности человека на Земле — это, конечно, ответствен-

[189] Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 701—702.

[190] Соловьев В. С. Идея сверхчеловека. С. 629.

ность только перед своей совестью. О таком идеальном обществе мечтали и боролись за него как могли в конечном итоге все истинные гуманисты, благодаря которым мы и пришли сегодня к осознанию простой и великой истины: подлинно духовное выше рационального, а личное выше общественного. И во все времена и у всех народов все *собственно* «нравственные вопросы окончательно решаются совестью».[191] Ибо из трех сфер бытия и непосредственного проявления духовных ценностей именно *нравственность* определяет жизнь человека среди других людей, а *нравственная культура* — залог и основу стабильности и достойной жизни человека в обществе.

Однако специальным и адекватным средством фиксации, хранения и передачи последующим поколениям в живом, органичном и концентрированном виде общечеловеческих и духовных ценностей является *эстетическая и художественная культура*, а ее ядром — *эстетические и художественные ценности*, специфика и содержание которых также нуждаются в уточнении и конкретизации, соответственно основным положениям общей аксиологии.

Эстетическая ценность есть признак, указатель и проводник духовно-ценностного содержания, выраженного в значимой форме природных и социальных явлений, например вещей (прекрасное, возвышенное) или поступков (прекрасное, возвышенное, трагическое, комическое). Ее антиподом является социально-духовное отчуждение, выражающееся в безобразном, низменном, ужасном. Носителем эстетического является не всякая форма и форма не всякого явления, ибо бесформенных объектов не бывает, а лишь форма явления, ставшего носителем ценности, т. е. социально и духовно значимым посредником реальных межсубъектных, межчеловеческих отношений, но не в любом одноразовом акте общения, а сложившаяся и откристаллизовавшаяся исторически в социальной практике.

Это означает, что такие свойства явлений материального мира, как гармония — дисгармония, совершенное — несовершенное, мера — безмерное, пропорция — диспропорция, симметрия — асимметрия, целесообразное — нецелесообразное сами по себе еще не являются эстетическими ценностями, представляя собой лишь их объективную основу. Поэтому многолетний спор между сторонниками социальной или природной сущности эстетического на этом уровне принципиально неразрешим, так как требует выхода в сферу духовности, признаком которой и является эстетическая ценность. От любого просто пригодного и полезного в практическом смысле предмета или действия объект — носитель ценности как посредник межсубъектных отношений отличается именно *значимой формой*, соизмеримой с эстетическим идеалом и адекватно воспринимаемой поэтому лишь с по-

[191] Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 398.

мощью *эстетического вкуса*, а не просто органов чувств самих по себе. Поскольку ценностное отношение представляет собой переживаемую реализацию идеала, то эстетическое и выражает высшую степень ценностности, одухотворенности и очеловеченности природных и социальных явлений, влияющих на осознание и развитие человеческого единства и общности. Поэтому эстетическая ценность воплощает в себе единство средства и цели, значимого и желаемого (должного), сущего и идеала. Красота — изначальный признак Добра и Истины, таково ее собственное место в этой классической триаде. Говоря словами Т. Кампанеллы, «красота есть признак божественного блага в природе или искусстве».

Материальные носители эстетической ценности могут быть двух типов. Во-первых, практически необходимые и полезные продукты производства и природные явления и, во-вторых, бесполезные в практическом смысле явления, представляющие собой эстетическое фактически в чистом виде. Например, цветы как носитель идеала и прямой посредник человеческих отношений, живой символ красоты, или детская игра, в которой важен не результат, а сам процесс свободного выбора и творчества. И если процесс труда, будучи реализацией общественной сущности человека, всегда в той или иной степени содержит в себе эстетическое начало, то продукт труда сам по себе еще эстетической ценностью не является. В этом и состоит, например, суть проблем архитектуры, дизайна и прикладного искусства, эстетическая ценность которых не может выводиться из внеценностных факторов и сводиться при этом к количественным характеристикам. Более того, архитектура, дизайн и прикладное искусство могут в принципе объединять в себе эстетические и художественные начала. Поэтому мы и вправе считать архитектуру видом искусства, а дизайн — художественным конструированием, хотя по сути они представляют собой эстетические явления, поскольку, воплощая духовные ценности, выполняют и утилитарно-практические функции.

Эстетическая ценность, будучи ядром процессов эстетизации производственной и жизненной среды, отношений между людьми, продуктов их деятельности, является основой эстетического воспитания, образования и обучения по законам красоты. Ибо ни экономика, ни политика, ни право сами по себе неспособны сейчас спасти человеческие души и сохранить человеческое достоинство.

Эстетическая оценка в отличие от ценности представляет собой определение социально-духовной значимости формы явлений, фактов и событий природной и социальной действительности как чувственно воспринимаемого носителя их эстетической ценности. Она реализуется на основе эстетического вкуса в процессе переживаемого оценочного отношения субъекта к объ-

екту, результатом которого является эстетическое оценочное суждение.

Основная функция эстетической оценки — установление степени одухотворенности и очеловеченности явлений действительности, выраженных через их форму, и поэтому она является прежде всего оценкой качественной и не может быть сведена к формально-количественным показателям. Эстетическое в мире вещей и поступков есть прежде всего признак качества и благородства, а качественное совершенство в отличие от количественных характеристик безгранично. Поэтому лишь эстетическая оценка может быть гарантией отличия подлинных носителей эстетической ценности от массы похожих на них суррогатов. Ибо эстетическое, вопреки расхожему мнению, не всеобще и универсально, а напротив, уникально и неповторимо, так же как и художественное, и нуждается в бережном и профессиональном к нему отношении во всех сферах человеческого бытия: от производственно-экологической до семейно-бытовой. Эстетическая оценка и должна стать одним из средств определения, сохранения и приумножения духовно-эстетического потенциала человеческой жизни.

Художественная ценность, являющаяся ядром художественной культуры, определяет в равной степени содержание и форму художественных произведений. Генезис и развитие искусства на трех его основных исторических этапах: мифологии, фольклора и профессионального искусства — показывает, что сам феномен художественности возник в человеческой истории для отражения и непосредственного воспроизведения духовных ценностей в «живом» виде, в единстве значимости их материальных носителей и основных типов межсубъектных отношений как средство обратного воздействия на формирование и развитие системы ценностных ориентаций в структуре социального субъекта любого уровня, и прежде всего фило- и онтогенетически развивающейся личности и народного самосознания. Историческое развитие художественной ценности и есть в принципе история овладения духовно-ценностным содержанием человеческого бытия.

Художественная ценность отличается от эстетической тем, что материальным носителем художественности является, во-первых, не само явление природной или социальной действительности, а его образ, который поэтому, во-вторых, в принципе лишен какой-либо практически утилитарной функции в качестве материального явления, в виде которого существует любое произведение искусства. В-третьих, художественный образ *всегда* является носителем *духовной ценности,* в чем и заключается его основная и *единственная функция,* все остальные — лишь ее следствия. Иначе говоря, воспитательная, гедонистическая, мировоззренческая и другие приписываемые искусству функции зависят от наличия и реализации художественной ценности кон-

кретного произведения. Художественная ценность, в-четвертых, воплощается, как правило, в образе не только материального носителя ценности, уже обладающего эстетически значимой формой, но и любого явления действительности, в том числе и имеющего отрицательную значимость. Именно в процессе художественного отражения и воплощения в материале соответствующего вида искусства этот образ приобретает эстетическую, а потому и социальную значимость. Художник наделяет эстетическими свойствами не сами отражаемые объекты, они могут быть или не быть эстетичными независимо от него, а материальные воплощения их образов, например, образ цветов в натюрморте, сцен обыденной жизни в драме или явлений абсурда в искусстве модернизма. Поэтому любое произведение искусства в отличие от отражаемых им явлений всегда эстетически оформлено, и в этом смысле можно сказать, что эстетическая значимость является одним из критериев ценности художественной. Таким образом проявляется одна из особенностей взаимосвязи художественного и эстетического в искусстве.

На исторических этапах первобытного искусства и фольклора единое и свободное художественно-эстетическое творчество народа было неотъемлемой и необходимой составной частью самой жизни, труда, быта и социальных отношений. Их разрыв произошел в эпоху становления и утверждения классического капитализма, когда искусство, став товаром на анонимном художественном рынке и превратившись в профессионально обособленный социальный институт, ушло из повседневной жизни, кроме фольклора и прикладного искусства. В сложившейся вокруг профессионального искусства системе художественной культуры художественная ценность осталась единственной хранительницей подлинной духовности этого искусства и реальной силой на пути превращения его как в элитарное искусство для искусства, так и в суррогат массовой коммерческой культуры. В России именно ценности художественной культуры стали одной из основ социокультурных перемен.

Художественная оценка, обычно сводящаяся к внешней оценке произведения искусства при его восприятии, на самом деле представляет собой, во-первых, отличительное свойство и необходимый элемент структуры художественного образа, благодаря которому произведение искусства и становится художественной оценкой действительности. Во-вторых, она является средством определения и реализации художественной ценности произведения в творческих процессах его создания и восприятия. В обоих случаях художественная оценка есть по своей структуре единство *оценочного отношения* как эмоционально переживаемого соотнесения внутреннего основания художественно-эстетической потребности личности художника или зрителя с объектом, способным ее удовлетворить (оценка-процесс) и *оценочного суждения* как социально-значимого выражения этого про-

цесса (оценка-результат). Поэтому художественная оценка включает в себя познание и является единством познания и оценки действительности. Так, в словесном искусстве ярким ее примером является метафора как образ, ядром которого становится познание, а «внешней оболочкой» — оценка отражаемого явления — носителя ценности («черная тоска», «горячее сердце», «кровь с молоком», «море смеялось»). В этом смысле метафора может стать своего рода «ключиком» к социально-духовной активности человека, включая последовательно: оценку — поступок — поведение. В метонимии же, напротив, на первый план выходит познание («серп луны», «черная дыра», «роза ветров»).

Для произведения искусства, когда оно само становится объектом оценки, единственно адекватной может быть только художественная оценка, определяемая на основе *художественного вкуса*, а не самих по себе органов чувств. Установлению ее критериев и реализации служит *художественная критика*, профессиональный институт, главной функцией которого является ограждение искусства от нехудожественных оценок и некомпетентного вмешательства. Экономические же, политические, нравственные, религиозные или атеистические оценки художественного произведения могут выноситься лишь на основе художественной оценки и быть ее следствием. Ибо сами по себе все эти оценки не являются средствами определения художественной ценности и могут вести только к дискредитации искусства со всеми негативными последствиями для духовной культуры общества в целом. Поэтому художественная оценка является сложной комплексной категорией, имеющей как теоретическое, так и практическое значение для эстетики, искусствознания, художественной критики и, главное, для развития художественно-эстетического вкуса каждого человека.

Эстетика — это то, чего боятся, — говорил наш опальный поэт В. Соснора, — так же как тайное боится явного, некрасивое — красивого, мертвое — живого. Эстетика — это душевное здоровье человека и общества в целом. Искусство никогда не против чего-либо или кого-либо, оно всегда — за! И прежде всего за человека и его духовную свободу.

Перемещение борьбы добра и зла из реальной социальной жизни в сферу духовной культуры, на уровень религии, нравственности и искусства — главное условие социокультурного прогресса. Ибо лишь здесь добро и зло четко различимы, а ценности-цели и ценности-средства совпадают по содержанию и по форме, чего никогда не бывает в сфере отчуждения. Не случайно «добро *творится* — и... зло *истребляется* — одним лишь духовным деланием и его осуществлением — любовным единением людей. Никогда еще добро не было осуществлено никаким декретом, никогда оно не было сотворено самой энергичной и разумной общественной деятельностью; тихо и незаметно, в

стороне от шума, суеты и борьбы общественной жизни оно нарастает в душах людей, и *ничто* не может заменить этого глубокого... органического процесса... Политический же фанатизм и рожденный им культ насилия и ненависти есть слепое идолопоклонство».[192]

Поэтому первый критерий отличия подлинной духовности от показной, первый шаг, который нужно сделать из мрака отчуждения в мир культуры, — это *бескорыстность*: «...если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, и следуй за мною».[193] Причем эта бескорыстность не только и не столько материальная, но прежде всего душевная: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное... Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное».[194] Наиболее действенно бескорыстность проявляется в чувстве и актах альтруизма. Бескорыстность и утилитарная незаинтересованность являются и первыми признаками красоты, которая, будучи чистейшим выражением духовности, также сохраняет наши души от разложения, а нас от бессердечия.

Второй шаг и, следовательно, второй критерий духовности — *искренность*, или правдивость, и прежде всего перед самим собой. Ибо ложь есть орудие отчуждения, правда — атрибут культуры. В жизни общества не гласность, а именно правда как истина, пришедшая в мир человеческих взаимоотношений, есть реальный шаг к преодолению отчуждения между людьми и, конечно, между народом и властью.

Бескорыстность и искренность являются исходными признаками и *любви* как источника жизни, и *красоты* как главного условия любви. Наряду с духовной свободой «для», любовь и красота — универсальные духовные ценности человеческой жизни и культуры. Но в отличие от свободы они имеют глубинные природно-генетические истоки, являются, можно сказать, голосами самой Природы и потому единственные из всех ценностей передаются из поколения в поколение и генетически, а не только социально. Ставший расхожим тезис о красоте, которая спасет мир, верен в самом буквальном смысле и именно сегодня, сейчас, а не в каком-то отдаленном будущем. Ибо лишь любовь и красота постоянно, ежедневно и ежечасно сохраняют в каждом из людей мир *подлинной человечности, личного достоинства* и *духовной свободы*.

Духовные ценности и судьба России. Высшие духовные ценности определяют изнутри всю духовную жизнь, которая дается нам, как пишет С. Л. Франк, «в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и

---

[192] Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 213.
[193] Евангелие от Матфея, 19 : 21.
[194] Первое послание Св. Ап. Павла к Коринфянам, 15 : 44, 46.

нам раскрывающейся», а общественное бытие и есть «внешнее выражение и воплощение» этой «духовной жизни». А потому, заключает он, «общественная жизнь по самому существу своему духовна, а не материальна... История есть великий драматический процесс воплощения, развертывающийся во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу, и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа».[195] Речь идет, естественно, о том, что духовные ценности лишь в конечном итоге, через опосредствующие звенья форм общественного знания и социальных иститутов пробиваются на уровень общественного бытия. Русский же менталитет, изначально отождествляющий духовную жизнь с общественной, а общество — с государством, ожидает и непосредственной реализации этих ценностей в социальной жизни. Ибо русский народ не просто выжил на своих бескрайних, не защищенных ни горами, ни морями просторах, а сохранил, развил и умножил свою культуру, язык и землю. Уже поверженный было, он поднимался как ванька-встанька, веками гнулся как лоза казацкая, но не ломался, во всех бурях выстоял как кукла-неваляшка потому только, что плоть его — государственность — всегда, особенно в годы бедствий была неотделима от его души — культуры. Святая Русь — понятие изначально не просто этническое или географическое, а духовное. Границы ее всегда проходили не столько по полям, сколько по сердцам и характерам каждого русского человека и всего российского суперэтноса в целом. Так, считает С. С. Аверинцев, «для русских антиномии, заключенные во власти над людьми, в самом феномене власти, оставались из века в век — чуть ли не с тех пор, как Владимир усомнился в своем праве казнить, не столько задачей для рассудка, сколько мучением для совести. Так сложился культурный тип... верно описанный Волошиным:

> Мы нерадивы, мы нечистоплотны,
> Невежественны и ущемлены...
> . . . .
> Зато в нас есть бродило духа — совесть
> И наш великий покаянный дар,
> Оплавивший Толстых и Достоевских,
> И Иоанна Грозного. В нас нет
> Достоинства простого гражданина,
> Но каждый, кто перекипел в котле
> Российской государственности — рядом
> С любым из европейцев — человек».[196]

Известный английский исследователь русского народа М. Бэринг еще в начале века образно заметил, что если в каждом англичанине сочетаются характеры Генриха VIII, Дж. Мильтона и мистера Пиквика, то в каждом русском уживаются Петр Великий, князь Мышкин и Хлестаков. А современный итальянский писатель Марио Стерн, воевавший на русском фронте и прошедший затем нацистские лагеря, написал о русских удивительные слова: «Если бы немецкие генералы хорошенько вчитались в „Евгения Онегина", они никогда не напали бы на Россию... „Лишние люди" русской литературы отличались удивительной самостоятельностью натур. Можно ли себе представить, что Евгений Онегин или Григорий Печорин согласились бы вдруг с иноземным нашествием? Они вообще не боялись смерти, а к опасности относились как к бытовому моменту. Это не фатализм. Это... философское отношение к жизни и смерти. Оно отличало и самого Пушкина... А философ чужд суете и сиюминутности. Европе и европейцам этого не хватало в тридцатые и в начале сороковых годов».[197]

Не пришло ли время спросить себя, а почему это на Руси всегда было и есть горе от ума и собственного таланта? Почему лучшие люди оказываются, как правило, лишними, невостребованными нашим обществом и гонимыми? Ибо непроявленность духовности на социальном уровне и зависит в первую очередь от непроявленности личностных начал на этом уровне. Как заметил В. С. Соловьев, «общество есть дополненная, или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество».[198] Но именно личность и общество в лице народа есть творцы и хранители ценностей духовной культуры — в отличие от противостоящей народу власти. Когда-то татаро-монгольское иго надломило душу народа и сделало возможным крепостное рабство и беспросветный чиновный произвол. А о чем, как не о вековечном всевластии чиновника на Руси, говорит и нынешний «аппаратный ренессанс», когда, по словам главы правительства В. Черномырдина, количество бюджетных чиновников только в 1994 г. увеличилось на 200 тыс. человек, или на 25% (!) по сравнению с 1993 г.? Проще говоря, государственно-чиновная плотина прочно стоит на пути этой проявленности и, следовательно, преодоления обществом нынешнего социокультурного кризиса.

Между тем, например, опубликованный в 1912 г. в журнале «Заветы» роман Б. В. Савинкова «То, чего не было», показавший кухню политического террора и внутреннее состояние революционера, присвоившего себе право убивать во имя «высшей» цели, вызвал гнев у коллег-революционеров. Двадцать два видных эсера даже выступили с письмом протеста, назвав роман «пасквилем на революционеров». И только Г. В. Плеханов выступил в защиту произведения, а В. П. Полонский раз-

---

[195] Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 73—74.
[196] Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 235.
[197] Цит. по: Иностранная литература. 1989. № 2. С. 237—238.
[198] Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 65.

глядел, что в нем «каждая страница вопиет о том, что убивать нельзя, что в этом мире относительных ценностей есть одна абсолютная, высшая, святая ценность — человек, человеческая личность».[199] Но уже после двух революций, гражданской и двух мировых войн, жертвы которых несравнимы ни с чем во всей предшествующей истории, Н. О. Лосский напишет: «Нельзя... ради жизни утрачивать смысл жизни». И хотя «нет в мире ценностей, которые были бы выше индивидуального личного бытия и индивидуальной жизни, но многие ценности стоят выше земного телесного существования».[200] И это, конечно, прежде всего вечные ценности российской духовности, определяющие, несмотря ни на что, характер и судьбу русского народа.

Ибо все общечеловеческие ценности, в том числе и западной демократии и цивилизации, преломляются в русской душе неузнаваемо по-своему. Так, любой народ, конечно, хочет жить по справедливости. Но для западного человека справедливость (по лат. «юстиция») есть понятие прежде всего правовое, юридическое, и жить по справедливости для него означает жить *по правилам*. А для русского это понятие нравственное и означает для него жизнь *по совести*. У Ф. М. Достоевского в «Преступлении и наказании» Катерина Ивановна, по словам Сони Мармеладовой, «побежала куда-то» не просто за казенной справкой, а «правды искать» — у чиновника, которому она и в страшном сне не снилась. И из тюрьмы русский человек выходит не на свободу, а на волю, и жить мечтает по воле своей. Сам «закон справедливости» для него всего лишь нижний этаж высшего «закона любви». Ему по правилам бы научиться жить, а он добра и совести от государства ждет и на меньшее не согласен. Требуя от власти хотя бы логики здравого смысла, сам, как правило, действует по наитию.

В западном мировоззрении государство и все с ним связанное относится к миру *естественному*, расположенному между божественной сферой сверхъестественного и преисподней области противоестественного. Поэтому общество живет преспокойно по собственным законам *умеренности*, расположенной между адом насилия и раем благодати, где и «милосердием» (лат. *«misericordia»*) называют специальный кинжал для добивания поверженного рыцаря, а русские, как известно, лежачего не бьют. Для русского духа нет полутонов, для него вера и безверие одинаково безмерны, а душа народа по-детски открыта, и нет границ для нее между адом и раем. Как говорил ницшевский Заратустра, дух прошел три превращения на земле: сначала он был верблюдом («Ты должен!»), потом стал львом («Я хочу!»), но на последней и высшей стадии он стал ребенком: «Дитя — это невинность и забвение, новое начинание и

[199] Цит. по: Наше наследие. 1990. № 6. С. 144.
[200] Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 199.

игра, колесо, катящееся само собою, первое движение, священное „Да"».[201] открытое «Да» всему миру. И русский народ с открытой и чистой детской душой безмерно терпелив и хочет всего лишь жить по зову своей души — добросовестно и милосердно.

Переживая и осмысливая итоги безумных 20—40-х годов, П. А. Сорокин, например, пришел к выводу о невозможности преодоления «войн и конфликтов политическими средствами, особенно вследствие демократических политических преобразований. Даже если завтра весь мир станет демократическим, все равно войны и кровавые стычки не исчезнут, поскольку демократии оказываются не менее воинственными и неуживчивыми с соседями, чем автократические режимы. Ни ООН, ни Мировое правительство не способны дать длительного мира — международного и внутри отдельных стран, — если только образование этих органов не будет подкреплено значительным увеличением альтруизма отдельных личностей, групп, институтов и культур».[202] Без этого ни образование само по себе, ни религиозные средства, ни коммунистические, социалистические или капиталистические социально-экономические меры, ни научные, художественные, критические и другие способы не могут предотвратить насилия и конфликтов между людьми и обеспечить мир и гармонию в отношениях между ними. Единственным средством для этой цели, по его мнению, может быть лишь значительное увеличение «бескорыстной, созидательной любви во внешне проявляемом поведении, межличностных и межгрупповых взаимоотношениях в общественных институтах и культуре в целом». Ибо «любовь оказывается одной из самых высоких энергий, заключающей в себе необычайные созидательные и терапевтические возможности», правда, при условии, что мы знаем, как производить, аккумулировать и использовать эту энергию. А поскольку все правительства, фонды, фирмы и организации, все наилучшие «мозги» заняты изобретением и созданием все более разрушительных средств уничтожения человека человеком, то кто-то должен уже сейчас заняться реализацией такого «глупого», по первоначальному мнению многих коллег Сорокина, и даже «дурацкого» его проекта.

Ценой огромных усилий в феврале 1949 г. был официально открыт Гарвардский исследовательский центр по созидательному альтруизму во главе с П. А. Сорокиным и начато всестороннее теоретическое и экспериментально-практическое изучение феномена *бескорыстной любви*. За 10—12 лет центром было подготовлено 12 крупных законченных исследований, выдержавших 32 издания на 10 языках мира, принадлежавших в основном перу и редакторству Сорокина. В октябре 1955 г. орга-

[201] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 23.
[202] Сорокин П. А. Долгий путь. С. 215—216.

низовано Исследовательское общество по созидательному альтруизму в США, аналогичные общества были созданы и в ряде других стран, кроме, естественно, нашей. Они провели в октябре 1957 г. в Массачусетсе большую конференцию с изданием в 1959 г. по ее тематике сборника «Новое знание о человеческих ценностях» под редакцией А. Х. Маслоу, в котором выступили, в частности, Л. фон Берталанфи, Г. У. Олпорт, Э. Фромм, П. А. Сорокин и другие ведущие ученые. Однако, по словам Сорокина, «господствующий во всем мире климат нетерпимости и вражды между людьми из-за их личного или группового эгоизма оказался совершенно непригодным для возделывания прекрасного сада бескорыстной любви... Вместо же этого недальновидные правительства и власть имущие элиты лихорадочно заняты подготовкой новой мировой катастрофы, выбрасывая миллионы долларов на деструктивные цели, впустую тратя национальные ресурсы и ежедневно бездушно принося в жертву жизни людей».[203] В результате, в том числе и из-за нехватки средств, Общество вскоре прекратило свое существованине, а в Гарвардском центре до самой своей смерти 10 февраля 1968 г. продолжал работу один Сорокин, оставивший университет в 1959 г.

Предварительные результаты исследований, изложенные им в основном его труде на эту тему «Виды любви и ее сила; типы, факторы и технические приемы нравственного перевоплощения» (1954), показали, что «бескорыстная, созидающая любовь — это сила, которая, если ею пользоваться с умом, способна: 1) остановить агрессивные стычки между людьми и группами людей; 2) способна превратить отношения из враждебных в дружеские. Мы также доказали, что любовь вызывает любовь, а ненависть рождает ненависть; что любовь может реально влиять на международную политику и успокаивать межнациональные конфликты. Вдобавок к этому: бескорыстная и мудрая (адекватная) любовь является жизненной силой, необходимой для физического, умственного и нравственного здоровья; альтруисты в целом живут дольше эгоистов; дети, лишенные любви, вырастают нравственно и социально ущербными; любовь — это мощное противоядие от преступных деяний, болезней и самоубийств, ненависти, страхов и психоневрозов; любовь выполняет важные познавательные и эстетические функции; она — самое лучшее и эффективное средство обучения в деле просвещения и облагораживания человечества; любовь — душа и сердце свободы и всех основных нравственных и религиозных ценностей; это тот абсолютно необходимый для существования любого общества минимум, она особенно нужна для

[203] Там же. С. 236, 222.

гармоничного общественного устройства и созидательного прогресса».[204]

Подвижническая деятельность П. А. Сорокина и влиятельных ученых-гуманистов разных стран внесла, без сомнения, свою лепту в общее потепление международного климата и нашу «оттепель» 60-х годов в том числе. Любовь — высшая духовно-природная ценность, и ожидать именно ее приоритета в межчеловеческих, межсубъектных отношениях сегодня по меньшей мере наивно. Но это, конечно, не должно исключать активного исследовательского интереса к ней, особенно при разработке государственной программы дошкольного и школьного образования и воспитания. Актуальна она сегодня и в этике ненасилия, ибо, перефразируя М. Ганди,[205] можно сказать, что если бы враждебность была основной движущей силой, мир давно был бы разрушен, и у меня не было бы возможности написать эту книгу, а вам ее прочитать. Увеличение же потенциала основных духовных ценностей и их проявленности на соответствующих уровнях культуры и жизни общества — дело реальное и, скажем, для интеллигенции основное.

Духовные прорывы, кардинально меняющие всю общественную жизнь в переломные исторические эпохи, связаны, например, с появлением, распространением и победой мировых религий, по-новому перекроивших всю жизнь на Земле. А духовная революция, совершенная М. Лютером в октябре 1517 г., ровно за 400 лет до нашей социалистической революции, возвестила о личной ответственности каждого человека перед Богом и стала, таким образом, идейно-религиозной основой буржуазных демократических преобразований на Западе. Особым образом легло и православие на славянскую душу, определив на целое тысячелетие жизнь и судьбу России.

«Политика есть искусство узнавать и обезвреживать врага», — писал И. А. Ильин, арестованный в 1922 г. в шестой раз и приговоренный к расстрелу, но «милостиво» высланный из страны. Политики всех мастей с незапамятных времен пытаются навязать это «искусство» русскому народу, но, к счастью, пока не так успешно, как бы им этого хотелось. Ибо если «средний европеец стыдится искренности, совести и доброты как „глупости", русский человек, наоборот, ждет от человека прежде всего доброты, совести, искренности». Поэтому он ценит «свободу духа выше формальной правовой свободы, и если бы другие народы и народцы его не тревожили, не мешали ему жить, то он не брался бы за оружие»,[206] и не дай Бог никому довести его до этой крайности. И сегодня мир и свобода волеизъявления есть высшие социально-политические ценности, которые

[204] Там же. С. 226—227.
[205] Ненасилие: философия, этика, политика / Авт.-сост. А. А. Гусейнов, В. С. Степин, Ж. Госе и др. М., 1993. С. 168.
[206] Ильин И. А. Против России. С. 58—59.

могут и должны разделять со своим народом и отстаивать наши политики в процессе формирования политической культуры как политико-правового ядра новой российской государственности.

Народ не выбирает государственный строй, как человек не выбирает свою плоть при рождении, — он создает и формирует ее всей своей жизнью. И если «общественное бытие есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением», то и все «извне налаженное и объединенное в человеческом обществе есть лишь внешнее выражение внутреннего единства и оформленности общества, т. е. его соборности».[207] А первичной формой и космическим началом человеческой соборности С. Л. Франк не случайно считает брачно-семейное, т. е. духовно-природно-социальное единство, сливающееся с общностью жизни и судьбы всего народа.

Сейчас, когда на пороге третьего тысячелетия смертным стало все человечество, а не только отдельный народ или его государство, всемирная, всечеловеческая роль России возросла неизмеримо. Россия — не просто государство, как Германия, Франция или даже Китай, она равновелика всей Европе, Азии или Америке. Она тем более и не искусственный евразийский гибрид, она — просто Россия, еще один самостоятельный материк на карте земной жизни человечества. Ибо смысл существования наций, как говорил В. С. Соловьев, не в них самих, а во всем человечестве. И сегодня реальная этика и практика социального ненасилия может быть реализована только русским народом на пути осуществления его воли и права на свою новую, подлинно народную государственность. Он сам найдет ее наилучшую форму, не надо только учить его каким-либо «измам», старым или новым, и тем более навязывать их, да он сегодня может и не позволить этого. Ибо основной животворный и неисчерпаемый источник народного жизнетворчества — наша история и культура. Не потому, что мы лучше или хуже других народов, а потому, что мы тоже другие: «У нас своя, особая вера, свой характер, свой уклад души... У нас иное правосознание и иная государственность. Так было всегда. И так обстоит особенно теперь, после всего перенесенного Россией... Поэтому механическое заимствование у других народов сулит нам добра меньше, чем когда-нибудь... Весь опыт человечества не в состоянии дать нам „готовый рецепт". Он дает нам только драгоценный материал о том, что в *других* странах и при *других* условиях было *другое* и что именно из этого другого выходило... Наивно думать, что кто-то за нас и для нас родит *идею восстановления и возрождения нашей родины* и ее культуры; что кто-то другой откроет и выговорит — *идею новой России*... Мы должны сказать всему остальному миру, европейскому и не европейскому, что *Россия* и, в частности, *зарубежная Россия духовно жива;* что хоронить ее — близоруко и неумно; что мы не человеческая пыль и грязь, а живые люди с русским сердцем, русским разумом и русским талантом... Поэтому Россия нуждается больше всего в *самостоятельном национальном творчестве:* в углубленном, свободном, непредвзятом... постижении; в созидании, исходящем из любви к родине, а не из ненависти к обидчикам другого класса; в творчестве — идейном, программном и тактическом, политическом и социальном».[208]

Это сказано более полувека назад, но теперь это действительно зависит от нас, от каждого из россиян. Ибо вот уже в который раз за последнее тысячелетие на чашу весов российской истории вновь легли духовные ценности и святыни ее народа, и они, невесомые, будем надеяться, определят нашу жизнь и судьбу в XXI в. Как говорил Заратустра, не вокруг творцов нового шума, а вокруг творцов новых ценностей вращается мир. И он вращается неслышно.

[207] Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 75, 56.

[208] Ильин И. А. Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера. Новосибирск, 1991. С. 5—7.

10 Заказ № 204

СЛОВАРЬ АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

АКСИОЛОГИЯ (от греч. «αχιος» — ценный) — философское учение о ценностях.

АКСИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ — 1) ценностное учение о культуре; 2) учение о ценностях культуры.

АНТИКУЛЬТУРА — сфера реализации отчуждения.

КУЛЬТУРА (от лат. «*cultura*» — обработка, возделывание, облагораживание и «*cultus*» — почитание) — 1) высшая степень облагороженности и очеловеченности природных и социальных явлений, условий жизни и межсубъектных отношений, освоенная живущими и переданная последующим поколениям; 2) сфера реализации ценностей; 3) основа цивилизации.

ОБЪЕКТ—НОСИТЕЛЬ ЦЕННОСТИ — 1) значимый посредник межсубъектных отношений; 2) «вещественный знак невещественных отношений» (И. А. Гончаров); 3) объект выбора, предпочтения и оценки.

ОТЧУЖДЕНИЕ — 1) разрыв ценностных межсубъектных отношений и превращение их в субъектно-объектные; 2) антипод ценности и источник антикультуры.

ОЦЕНКА — 1) отношение субъекта к объекту с точки зрения его значимости для субъекта; 2) единство оценочного отношения и оценочного суждения.

ОЦЕНКА ХУДОЖЕСТВЕННАЯ — 1) средство определения и реализации художественной ценности произведения искусства в процессах его создания и восприятия; 2) элемент структуры художественного образа.

ОЦЕНКА ЭСТЕТИЧЕСКАЯ — определение социально-духовной значимости явлений природной и социальной действительности как чувственно воспринимаемого носителя их эстетической ценности.

ОЦЕНОЧНОЕ ОТНОШЕНИЕ — эмоционально переживаемое соотнесение объективных свойств явлений действительности с основанием материальной или духовной потребности субъекта (оценка-процесс).

ОЦЕНОЧНОЕ СУЖДЕНИЕ — логическая форма осознания и фиксации результата оценочного отношения (оценка-результат).

СУБЪЕКТ ЦЕННОСТИ — природа, человек и социальная общность как самоценные участники значимых отношений.

ЦЕННОСТЬ — 1) общезначимый вид межсубъектных отношений, реализующихся в жизни человека и общества через значимость, норму и идеал; 2) основа и ядро культуры.

ЦЕННОСТЬ ДУХОВНАЯ — проявление духовного потенциала бесконечной вселенской жизни как идеала межсубъектных отношений.

ЦЕННОСТЬ МАТЕРИАЛЬНАЯ — объект — носитель ценностных отношений.

ЦЕННОСТЬ ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ — социокультурная значимость и норма как результат преломления духовных ценностей идеала в основных сферах жизни человека и общества.

ЦЕННОСТЬ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ — непосредственное воспроизведение духовных ценностей в живом и образном виде через содержание и форму произведений искусства.

ЦЕННОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКАЯ — признак, указатель и проводник духовно-ценностного содержания, выраженного в значимой форме чувственно воспринимаемых явлений.

ЦЕННОСТНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ — 1) процесс формирования ценностей в структуре субъекта и сфере межсубъектных отношений; 2) механизм переоценки ценностей в единстве процессов саморегуляции и целеполагания как основа социокультурного прогнозирования; 3) выбор и предпочтение тех или иных ценностей.

ЦЕННОСТНОЕ ОТНОШЕНИЕ — 1) отношение между субъектами по поводу значимых объектов-посредников, нормы и идеала; 2) переживаемое воплощение идеала в межсубъектных отношениях.

ЦЕННОСТНОЕ СУЖДЕНИЕ — логическая форма выражения ценностных отношений, субъектом или предикатом которой является понятие ценностного уровня.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (от лат. «*civilis*» — гражданский, государственный) — 1) сфера функционирования и реализации ценностей-норм и значимостей; 2) проявление и внешняя оболочка культуры как технология удобства и полезности, бытовой, технической и социальной.

СПИСОК ОСНОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7, 9.

Августин А.: Исповедь, Абеляр П.: История моих бедствий. М., 1992.

Аврелий М. Размышления. Магнитогорск, 1994.

Австрийская школа в политической экономии: К. Менгер, Е. Бем-Баверк, Ф. Визер. М., 1992.

Аксиология: частное и общее. Наука и ценности. Новосибирск, 1987.

Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984—1985 / Отв. ред. И. Т. Фролов. М., 1986.

Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.

Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.

Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.

Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911.

Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1914.

Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993.

Витаньи И. Общество, культура, социология. М., 1984.

Выжлецов Г. П. Оценка как аксиологическая категория // Вопросы философии и социологии. Вып. IV. Л., 1972.

Выжлецов Г. П. Генезис оценочного сознания // Вопросы философии и социологии. Вып. VI. Л., 1973.

Выжлецов Г. П. Эстетика в системе философского знания. Л., 1984. Гл. I—III.

Выжлецов Г. П. Общечеловеческие ценности и культура России // Возрождение культуры России: истоки и современность / Под ред. В. Т. Пуляева. СПб., 1993.

Выжлецов Г. П. Духовные ценности и судьба России // Социально-политический журнал. 1994. № 3—6.

Выжлецов Г. П. Аксиология: становление и основные этапы развития // Социально-политический журнал. 1995. № 6; 1996. № 1.

Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994.

Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. М., 1990.

Демидов Ю. А. Социальная ценность и оценка в уголовном праве. М., 1975.

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.

Додонов Б. И. Эмоция как ценность. М., 1978.
Достоевский Ф. М. Искания и размышления. М., 1983.
Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Избранные страницы М., 1989.
Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. М., 1967.
Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974.
Дробницкий О. Г. Ценность // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности. М., 1986.
Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970.
Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991.
Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993.
Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993.
Кортава В. В. К вопросу о ценностной детерминации сознания. Тбилиси, 1987.
Кропоткин П. А. Этика. М., 1991.
Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
Лобовиков В. В. Модальная логика оценок и норм с точки зрения содержательной этики и права. Красноярск, 1984.
Лосский Н. О. Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.
Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991.
Лотце Г. Основания практической философии. СПб., 1882.
Мечников И. И. Этюды оптимизма. М., 1987.
Нэсбитт Д., Эбурдин П. Что ждет нас в 90-е годы. Мегатенденции: год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы. М., 1992.
О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Отв. ред. Е. М. Чехарин. М., 1990.
Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
Проблема ценности в философии / Под ред. А. Г. Харчева и др. М.; Л., 1966.
Проблема человека в западной философии / Под общ. ред. Ю. Н. Попова. М., 1988.
Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908.
Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
Риккерт Г. О системе ценностей // Логос. Вып. 1. 1914. Т. 1.
Ручка А. А. Ценностный подход в системе социологического знания. Киев, 1987.
Русская философия собственности (XVII—XX вв.) / Авт.-сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб., 1993.
Симонов П. В., Ершов П. М., Вяземский Ю. П. Происхождение духовности. М., 1989.
Смысл жизни. Антология / Сост., общ. ред. Н. К. Гаврюшина. М., 1994.
Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988.
Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
Сумерки богов / Сост., общ. ред. А. А. Яковлева. М., 1989.
Толстой Л. Н. Не могу молчать. М., 1985.
Толстой Л. Н. Избранные философские произведения. М., 1992.
Тугаринов В. П. О ценностях жизни и культуры. Л., 1960.
Тугаринов В. П. Избранные философские труды. Л., 1988.
Федотов Г. П. Судьба и грехи России: В 2 т. СПб., 1992.
Франк С. Л. Теория ценностей Маркса и ее значение. Критический этюд. СПб., 1900.
Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986.
Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984.

Шарден П. Т. де. Феномен человека. М., 1987.
Шестов Л. Избранные сочинения. М., 1993.
Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.
Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993.
Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
Alexander S. Beaty and Other Forms of Value. London, 1933.
Cowell F. R. Values in Society / The Contributions of P. A. Sorokin to Sociology. Boston, 1970.
Graham A. C. The Problem of Value. London, 1961.
Ingarden R. Man and Value. Washington, 1983.
Laird J. The Idea of Value. Cambridge (Cambridge University Press), 1929.
Myrdal G. Value in Social Theory. N. Y., 1958.
Parker D. H. The Philosophy of Value. Ann Arbor (Univ. of Michigan Press). 1955.
Pepper St. C. The Sources of Value. Berkley; Los Angeles, 1958.
Perry R. B. General Theory of Value: Its Meaning and basic Principles Construed in Terms of interest. Cambridge, 1950.
Perry R. B. Realms of Value. A Critique of Human Civilisation. Cambridge, 1954.
Peirce C. S. Values in Universe of Chance. N. Y., 1958.
Rokeach M. Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of organisation and change. San-Francisko, 1972.
Scheler M. Person and Self-Value. Dordrecht, 1987.
Stevenson Ch. Fact and Values. New-Haven, 1963.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Научное издание

ВЫЖЛЕЦОВ ГЕННАДИЙ ПАВЛОВИЧ

АКСИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Редактор *И. П. Комиссарова*

Художественный редактор *Е. И. Егорова*

Технический редактор *А. З. Борщева*

Корректоры *А. С. Качинская, К. Я. Герловина*